



Staats- und  
Universitätsbibliothek  
Bremen

# **Staats- und Universitätsbibliothek Bremen**

**DFG Projekt Die Grenzboten**

## **Die Grenzboten**

**Berlin u.a., 1841 - 1922**

Seydel, Rudolf: Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmann's.

**urn:nbn:de:gbv:46:1-908**

Rechtsstaat, den die Juristen unter unseren Abgeordneten gewöhnlich meinen, wenn sie den Ausdruck gebrauchen, nichts ist als das Ergebniß einer einseitigen Auffassung, nichts als eine Utopie. Wir meinen aber, daß das Gesagte hinreichen wird, ihn als solche erkennen zu lassen.

## Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmann's.

Von Rudolf Seydel.

„Im Anfang war die That!“ Diese Abänderung des bekannnten Evangelientextes, bei welcher Goethe's Faust zuletzt „auf einmal Rath sieh“, ist mehrfach zum Motto der deutschen Philosophie der letzten Jahrzehnte geworden. Die Systeme, welche auf Kant und Fichte folgten, also vorzüglich das des jugendlichen Schelling und die Lehren Hegel's, waren Systeme einer fatalistischen Nothwendigkeit gewesen, welche dem Prinzip der „That“ diametral entgegenstand. Die Gottheit, der Urgrund des Daseins, war ihnen entweder Eins mit der logischen Vernunft, aus deren formeller Gesetzmäßigkeit sie den gesammten Lebensprozeß des Universums zu begreifen suchten, oder es wurde wohl ein etwas voller und realer bestimmtes Urwesen an die Spitze gehoben, ohne doch in anderer Weise als durch inhaltleere logisch-metaphysische Nothwendigkeit das Welt-dasein und seinen Inhalt abzuleiten — vielmehr ableiten zu wollen. Denn eben dieses Ableiten wollte niemals gelingen. Es mußte eine Zeit folgen, welche dem „Ableiten“ überhaupt gram wurde, am liebsten aller logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit den Rücken kehrte, wenigstens ihr allein nicht mehr zutraute, der Atlas des Universums zu sein. Schelling hatte, in die reiferen Mannesjahre getreten, im Jahre 1809 die Puppenschale seiner Jugendphilosophie gesprengt; mit der Parole „Wollen ist Ursein“ entflog er den starren Fesseln der Nothwendigkeit. Langsam reiften von diesem Momente an die „Philosophieen der That“, und immer lauter erklang der Ruf nach einem Systeme der Freiheit, während gleichzeitig die Systeme der Nothwendigkeit noch Jahrzehnte lang gepflegt, ausgebildet, verbreitet wurden und sich der Herrschaft freuten. Endlich, nachdem diese Herrschaft durch Thatfachenforschung und Gedankenkritik in der öffentlichen Meinung für völlig gebrochen gelten konnte, da wäre die Zeit gewesen, mit den Philosophieen der That den siegreichen Einzug zu feiern.

Daß sie es hierzu nicht brachten, lag an gar mancherlei Ursachen; zum

nicht geringen Theile an ihrer eigenen Beschaffenheit, an ihrer Verquickung mit den oder jenen unannehmbaren Elementen — so mit Orthodogie oder Mystik, wie bei dem späteren Schelling selbst, bei Stahl u. A. —, an der Einseitigkeit und Schroffheit, mit der sie, im Kampfe mit der Nothwendigkeitslehre, auch ihrerseits wieder in Extreme und Undenkbarkeiten verfielen. Und in der Zwischenzeit hatten ganz anderartige Denk- und Lebensrichtungen den „Schatten breitgefressen“ unter dem Baume, unter dem jene sich gern gelagert hätten. Die auf praktisches Wirken und Schaffen sich immer entschiedener hinwendende Zeit schien dem Idealismus, der das Leben im Denken und Dichten fand, für immer den Athem zu verfehen.

Allein eben dieser letzterwähnte Umstand trug einen bis dahin über Gebühr vernachlässigten Denker an die Oberfläche des Zeitbewußtseins empor, dessen Lehre gleichfalls zu den Philosophieen der freien That oder des an keine Vernunft gebundenen „Willens“ gehörte. Schopenhauer wurde für das Jahrzehnt von 1850—1860 und darüber hinaus zum Messias der verstimmtten und zurückgedrängten Idealisten und Romantiker. In ihm verkehrte sich das Wort „Im Anfang war die That“ zu dem Sinne des Pessimismus, wonach eine Unthat, eine Missethat es gewesen, welche die Welt in's Dasein rief. In dieser Verkehrung allein sollte die Philosophie der freien That in der Entwicklung des deutschen Geistes zunächst — und sehr bald noch ein zweites Mal — Epoche machen.

Das Auftreten des Schopenhauer-Enthusiasmus, in dem Zeitraume zwischen den bitteren Enttäuschungen des Jahres 1849 und dem Wiederaufbrechen nationaler Hoffnungen gegen die Mitte der sechziger Jahre, ist eine nach allen Seiten leicht begreifliche Erscheinung. Es war nicht nur der alte philosophische Idealismus, sondern zugleich der poetische und der politische, der jetzt mit Leidwesen einer neuen Zeit sich gegenübergestellt fand, vor der er sich genöthigt sah, grollend zurückzuweichen. Die politischen Erhebungen der letzten vierziger Jahre, selbst noch aus romantischer Jugendpoesie geboren, hatten den verzweifelten Versuch gemacht, den Bund mit den realen Aufgaben der wirklichen Menschengeschichte und mit dem praktischen Drange der Zeit dadurch zu schließen, daß die Träume der Burschenzeit ohne Weiteres in Wirklichkeit umgesetzt wurden. Zwar hatte es den Anschein, als bedeute das Scheitern dieser Bestrebungen nur den Triumph einer andern Art von Romantik, der mittelalterlich konservativen und frommen; der Geist der Geschichte liebt die Ironie: in Wahrheit bedeutete jenes Scheitern den unbedingten Sieg der verständigen Mäßigkeit und illusionsfreien praktischen Erwägung, — für den Idealisten und Romantiker, der sich nicht befehren mochte oder konnte, den Sieg der Verzweiflung, des Pessimismus. Gleichen Schritt mit den Niederlagen eines politischen

Idealismus hielt die Verdrängung des romantischen Geistes aus seiner eigentlichen Heimat, aus der Poesie: auch im dichterischen Schaffen errang eine Richtung immer mehr Beifall und Ausbreitung, welche die poetischen Elemente an der „Arbeit“, an der gesunden Kraft sittlicher Tüchtigkeit hervorhob. Endlich hatte aus dem Bankrotte der alten Begriffsspekulation die der Naturwissenschaft verwandte Herbartische Schule hinübergeleitet zu immer unbedingterer Herrschaft der Erfahrungsmethode und der Beschränkung auf sicher Feststellbares. Alle diese sich jetzt endgiltig entscheidenden Wandelungen des deutschen Geistes drängten den unheilbaren Schwärmer in eine pessimistisch brütende Beschaulichkeit hinein, und wenn er in dieser Stimmung mit Begierde die sinnesverwandte Lehre Schopenhauer's ergriff, so durfte er sich nicht einmal sehr unmodern erscheinen; denn Schopenhauer redete bei Allem doch gar sehr die derbe, anschauliche Sprache der Zeit, war ein Empirist trotz Einem und hatte den Willen zum Prinzip, wenn er ihn auch dadurch, daß er sein Werk in die bloße „Vorstellung“, also in eine nichtige Gedankenwelt einschloß, so gleich wieder entmannte.

Bekanntlich ist Ed. v. Hartmann, der zuerst im Jahre 1869 mit seiner „Philosophie des Unbewußten“ vor die Öffentlichkeit trat, zum Erneuerer des Pessimismus für eine Zeitepoche geworden, in welcher die Ausbreitung und beifällige Aufnahme einer solchen Denkweise zunächst weniger verständlich ist. Umso mehr sind wir zum Nachdenken darüber aufgefordert und dürfen die Aufrichtigkeit einer Selbstprüfung nicht scheuen, bei der die Mängel und geheimen Krankheiten des Zeitalters an's Licht zu kommen drohen.

Wir wissen es, jener Umwendung des deutschen Geistes zu einer verstandesklaeren und um so kraftvolleren Ergreifung realer Ziele, jener Wegwendung von einem träumerischen Versinken in das Innenleben und von schwärmerischem Gange am Unerreichbaren, ihr verdanken wir die Erhebung zu einem reineren und energischeren sittlichen Idealismus, und durch diesen die machtvollen gegenwärtigen Daseinsformen unseres nationalen Lebens. Zunächst wird das hiermit Errungene an sich selbst als ein Duell hoher Befriedigung, als unmittelbarer Inhalt eines neuen nationalen Glückes empfunden. Das Hochgefühl bewährter Kraft und erworbener Größe kann auf eine Zeit lang selbst als Ziel genug erscheinen für jedes, auch das anspruchsvollste menschliche Wollen, erhebend über das Meer der nun einmal unvermeidlichen Uebel des menschlichen Lebens. Das Gefühl jener Genugthuung, meint man, habe sich nur eben von jetzt ab zu verbinden mit den kleineren Befriedigungen durch Arbeit und Genuß, wie sie in allen Zeiten dieselben bleiben, um in dieser Verschmelzung ein dauerndes Ueberwiegen wahren Wohles zu schaffen. Allein eine solche Anschauung und Empfindung kann nicht bestimmt sein, anzudauern. Das Leben pulsiert weiter,

so in der Nation und im öffentlichen Thun, wie im Einzelnen und seinen eingeschränkteren Strebenzweigen. Rasch, unabwendbar, mit unerbittlicher Logik, drängen sich die bis dahin zurückgeschobenen, noch unerledigten Aufgaben heran; gerade von der Höhe des Erreichten herab und im Lichte seiner Lust fällt ein geschärfter Blick auf die zurückgebliebenen Nebel und Schwächen und macht ihren Kontrast fühlbarer als jemals. Ja, es brechen Wunden auf, deren Dasein kaum geahnt wurde; tiefe Grundgebrechen der Menschennatur und unheilvolle Gewalten werden sichtbar, die jetzt als unüberwindlich erscheinen wollen, nachdem die Nation alle Stadien der Geisteskultur und Kraftentfaltung durchlief, ohne sie zu überwinden. Die Verstimmung erneuert sich, aber gefährlicher als vorher. Denn es sind jetzt nicht mehr nur die Nachwirkungen alter Ideale, die zum Weltsehmerz ausschlagen; es ist das realistische Wollen des Zeitalters selbst, das in Verbitterungen sich eingräbt. Und jetzt fehlen ihm die Tröstungen, die eine frühere Zeit in einer Welt dichterischer Phantasiegebilde und lyrischer Stimmungen, in Poesie, Musik und aller schönen Kunst, in gefühlvoller Lebenserfassung, in hochfliegenden philosophischen Gedanken und ihrer wiederum künstlerisch geistvollen Aussprache, oder in der Nahrung frommen Sinnes und religiöser Anschauungen gefunden. Denn der Gegenschlag unserer realistischen Tendenzen gegen alle diese Herrlichkeiten der Geisteswelt mußte etwas stark wirken, um seinen Zweck zu erreichen, und vieles dadurch Zerstörte oder doch Zurückgedrängte haben wir Mühe, neu zu beleben. So fehlt denn leider auch jetzt noch dem verzagten Herzen keineswegs der Stoff zum Pessimismus: ja der Pessimismus erscheint von Neuem als die Kulturkrankheit der Zeit, die ihre bedeutsamsten Krisen begleitet.

Hartmann's Schriften und Lehren besitzen alle Eigenschaften, um dem spezifisch modernen Sinne, wo er zum Pessimismus neigt, annehmlich zu sein. Der Pessimismus, der die gegebene Wirklichkeit bekämpft und verurtheilt, haßt und flieht, wird jederzeit sein Rüstzeug in den Anschauungen des Idealismus suchen: so der Schopenhauer'sche, so der Hartmann's. Gern folgt ihm die stimmungsverwandte Zeitgenossenschaft, wenn er im Uebrigen nur ihre Sprache redet, in eine sonst als veraltet angesehene Ideenwelt. Diese gewünschte Einkleidung alter Gedanken in moderne Gewandung hoben wir bei Schopenhauer in Bezug auf die Tage seines höchsten Ansehens hervor; Hartmann zeigt uns im gleichen Maße für unsere Tage das angemessenste Kostüm, realistisch in Ansicht der Dinge und Auffassung im Vergleich zu Schopenhauer, wie unser Jahrzehnt weit über das vorige hinaus ist in der Entfernung vom Fichte'schen Ich-Traum, von indischer Beschaulichkeit und von Abtödtung des thatlustigen Willens durch Musik und Kunstschau, diesen drei Elementen der Schopenhauer'schen Weltflucht. Keine Rede mehr bei Hartmann von einer täuschenden

Vorstellungswelt, einer „Maja“, in der sich das wahrhaftige Sein nur trügerisch in die Formen von Raum und Zeit hüllt. Keine Rede von einem romantischen Flüchten in die Welt des Lichtes und des Tones, von einer Seligkeit der Kontemplation im reinen Aether der Idee. Nichts liegt Hartmann ferner als die Aesthetik und ein Schwelgen in Gefühlen. Er steht mitten im Treiben unserer Alltagswelt; von Nichts erfüllt und angeregt, als von den Sorgen und Fragen der unmittelbaren Gegenwart, in der Hingebung an die aufregenden Probleme der Zeit und in der eingehendsten Beurtheilung der schwebenden Parteikämpfe das völlige Widerspiel Schopenhauer's, ruft er uns zu, völlig einstimmend in den allgemeinen Chor: Arbeiten! Ringen! Kämpfen! Weiterdahinbrausen im Dampfzuge des „Fortschritts“! In der wissenschaftlichen Methode sucht er ausdrücklich und geflissentlich Fühlung mit naturwissenschaftlicher Empirie und verarbeitet in reichlicher Sachkenntniß die Lieblingshypothesen heutiger Naturforschung, während Schopenhauer noch mit philosophischer Süffisance den Physikern die Goethe'sche Farbenlehre als Evangelium entgegenhielt. Schopenhauer's Schriften wuchsen noch ganz aus dem Schriftstellerideal unserer dichterischen Periode heraus: sie strozen von geistreichen Pointen, blendenden Einfällen, göttlichen Grobheiten, glücklich gegriffenen Citaten aus einer unübersehbaren Literaturkenntniß. Hartmann's Schreibweise kennt von allen solchen Würzen nur — den Chynismus, in hin und wieder eingestreuten Ausbrüchen eines übeln Humors, die jeder originalen Kraft entbehren, durch eine ungenirte platte Derbheit — in unverkennbarer Lokalfarbe — lediglich aus dem Stil der sonst glatten, objektiven, verstandesklaren Darstellung herausfallen und durch Gefühllosigkeit verletzen. Mußten wir endlich im großen geschichtlichen Zusammenhange der philosophischen Systeme des Jahrhunderts es völlig angemessen finden, daß den Lehren von einer unlebendigen, blinden Nothwendigkeit Versuche von Willensphilosophie, von Philosophien der freien That folgten, so genügt auch dieser Forderung Hartmann, wie Schopenhauer, aber wiederum angemessener als dieser, dem realistischen Sinne der Zeit. Dies schon darum, weil Schopenhauer's Urwille nur eine geträumte Vorstellungswelt schuf, Hartmann aber den Schöpferwillen seines „Unbewußten“ in Raum- und Zeitformen seinen Inhalt gießen läßt, die so wirklich sind, wie wir sie vorstellen. Und nicht mehr in Kant, Fichte und in jener Reimgestalt der neuschelling'schen Lehre, wie sie im Jahre 1809 noch uneröffnet an's Licht getreten, findet Hartmann die Anknüpfung für die Einreihung seiner eigenen Philosophie in den großen Strom deutscher Spekulation, sondern es ist die entwickeltere, jüngere Ausgestaltung des Neuschellingianismus, an die er sich anlehnt. Hier fand er eine Trennung vor zwischen dem Reiche der Vernunft und dem Reiche der Wirklichkeit, die das letztere mehr, als jemals die Philo-

sophie zugestanden, einer geschichtlichen Empirie überließ. Hartmann's Pessimismus steigerte diese Trennung bis zum Gegensatz von Vernunft und Unvernunft. Er entfernte allerdings das Werk des Meisters zu seinem Vortheil aus dem mystischen Farbenschimmer des byzantinischen Doms, worin jener es aufgestellt, und entledigte es der Attribute christlicher Orthodoxie; aber auch Arme und Haupt hat er der Statue abgeschlagen, die ihr allein den Ausdruck eines hohen, edeln Idealglaubens liehen. Wahrlich, sehen wir jetzt den Torso stehen, zwar auf neuem „empirischen“ Postament, aber traurig ergänzt, und noch dazu beschmutzt und bestoßen vom Samstagsverkehr und Straßenstaube der Großstadt — wir besorgen, Wenige werden es glaubhaft finden, daß wir in ihm die geretteten Ueberreste einer Schöpfung besitzen, die den Geist von Schelling's „Rede über die bildende Kunst“ noch erkennen ließ, und deren Stilformen wir aus dem Gespräch „Clara“, aus den „Weltaktern“ und so manchen anderen, noch jüngeren Stücken des Schelling'schen Nachlasses kennen.

Das jüngste Werk Hartmann's, das uns zu diesen Betrachtungen den Anlaß bot, nennt sich „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“\*) — ein Buch von nahezu 900 Seiten, bestimmt, die „Prolegomena zu jeder künftigen Ethik“ zu enthalten. Es liegt ihm ein großartiger Plan zu Grunde, und gern wird man zugestehen, daß derselbe auf tüchtige Studien aufgebaut und mit Klarheit durchgeführt ist, ja daß das Werk, bei seiner Ausdehnung doch aus einem Guffe, in frischem, energischem Festhalten des Tones geschrieben, im Ganzen nicht ohne imponirende Wirkung bleibt. Seine Absicht ist, alle Moralprinzipien, welche jemals aufgestellt worden sind oder etwa aufgestellt werden könnten, in systematischer Folge die Revue passiren zu lassen, um zu zeigen, wie ein normaler Gedankenfortschritt aus dem schlechtesten und unbrauchbarsten dieser Prinzipien zu dem nächst besseren überleitet, und so fort, bis das höchste und allein vollkommen wahre erkannt ist. Die durch diesen Plan auffällig genug hervortretende Aehnlichkeit mit Hegel's „Phänomenologie des Geistes“ hat die Wahl des Titels veranlaßt. Auch die Gliederung zeigt Aehnlichkeiten. Zuerst werden uns in einer Vorhalle die „Pseudo-Moralprinzipien“ vorgeführt: das „individual-eudämonistische“ Prinzip oder die Selbstsucht, welche durch die pessimistischen Ueberzeugungen zum Bankerott getrieben wird, und das „heteronome“ oder „autoritative“ Prinzip, d. i. die Abhängigkeit von fremdem Willen. Der nun folgende eigentliche Hauptkörper des Werkes bringt die in Wahrheit erst so zu nennenden Moralprinzipien zur Besprechung, und zwar 1.) die subjektiven, das sind die psychologischen Formen, in welche sich die Motive unseres Willens kleiden, 2.) die objektiven, das sind

\*) Berlin, Carl Duncker's Verlag (C. Seymons) 1879.  
Grenzboten II. 1879.

die vorgestellten Endziele des Wollens und Handelns, 3.) die absoluten Moralprinzipien oder den „Urgrund“ der Sittlichkeit, das sind diejenigen metaphysischen oder religiösen Grundansichten, durch welche sich die Reflexion in letzter Instanz die Frage nach der Berechtigung und Nothwendigkeit sittlicher Forderungen beantwortet. Der hiermit bezeichnete Gedankenfortschritt weist allenthalben die verlassenen niederen Stufen oder unvollkommeneren Moralprinzipien zugleich in ihrer relativen Berechtigung nach und kommt überall zu dem Resultate, daß jene Prinzipien nur durch Einseitigkeit irren, ergänzt aber durch die höheren und zu diesen emporgehoben einen wesentlichen Theil der Gesamtheit des ethischen Lebens und der ethischen Erkenntniß ausmachen. Die Ergänzung macht sich schon formell aus dem Grunde nöthig, weil jede der drei Klassen von Prinzipien eine ganz besondere Seite des ethischen Problems beantwortet, so daß selbst das Wort „Prinzip“ in Wahrheit für jeden der drei Haupttheile etwas Anderes bedeutet. In der That finden wir, daß dem entsprechend nicht bloß ein Mal, sondern drei Mal nach jener Methode der Aufstufung der Gipfel der höchsten Wahrheit erstiegen wird, in jedem Haupttheile gleichsam eine andere Kuppe des Gipfels. So gelangt der erste Theil — wir lassen das, was wir die Vorhalle nannten, ungezählt — in Beantwortung der Frage nach den psychischen Motivierungsformen über die Stufen der Geschmacksmoral und der Gefühlsmoral hinweg zur Vernunftmoral: letztere bildet hier das Endresultat; die Form der Vernunftmoral tritt als die höchste, vollendetste Form der Willensbestimmung, wie als die einzige Wahrheitsquelle der wissenschaftlichen Ethik, an das Ende dieser ersten Reihe von Musterungen. Aber was nun ist das vernunftmäßig Gute? Welche Handlungen, also welche Ziele, gebietet die Vernunft unserm Willen? Die Antworten hierauf, obwohl sie von den Erörterungen des ersten Theiles nicht völlig ausgeschlossen werden, bilden doch erst für den zweiten den eigentlichen Gegenstand: wir lernen hier das „sozial-eudämonistische“ Prinzip kennen, d. i. das des Gesamtwohles, sodann das „evolutionistische“ oder das der Kulturentwicklung, zuletzt das Prinzip der sittlichen Weltordnung. Letzteres, in welchem die versöhnende, einheitliche Zusammenfassung der beiden anderen liegen soll, tritt eben deshalb hier als abschließendes Endergebniß hervor. Noch weniger rein scheidet sich in der Ausführung der dritte Theil ab; allein die Meinung ist doch auch hier, ein Problem zu stellen, das zu den vorher behandelten neu hinzutritt, und nach einem „Prinzip“ zu fragen in ganz anderem Sinne als in den früheren Abschnitten. Es ist hier nicht mehr die Erkenntniß des rechten Wollens, auch nicht mehr die des rechten Zieles, welche uns beschäftigen soll — obwohl die letztere eingemengt ist —, sondern die Erkenntniß des höchsten Warum? für sittliches Wollen und sittliche Zielsetzung nach In-

halt, wie Form. So gelangen wir denn in diesem Theile zunächst zu dem „monistischen“ Prinzip, welches in einer Wesenseinheit der Individuen, ja aller Geschöpfe, den höchsten Grund der Moralität finden will, sodann zu dem religiösen Prinzip, durch welches diese Wesenseinheit näher bestimmt wird zu einer Wesenseinheit der Geschöpfe mit dem Absoluten, mit Gott; es folgt in dritter Stelle das „absolute“ Prinzip oder das „der absoluten Teleologie als der des eigenen Wesens“, welches zu den vorigen die nöthige Spezifikation hinzufügt, daß unser Einssein mit Gott sich des Näheren herausstelle als ein Einwohnen der göttlichen Zweckthätigkeit, des göttlichen Zielstrebens, in der innersten Wesenstiefe der menschlichen Persönlichkeit. Der Abschluß wird hier erreicht in dem „Moralprinzip der Erlösung“, in welchem nach Hartmann alle die vorher, auch in den früheren Theilen, einzeln auf ihre Leuchtkraft geprüften Strahlen sich in die eine Sonne der erkannten sittlichen Wahrheit zusammenfassen sollen. Hier wird deshalb auf die Zielfrage zurückgegriffen und die Problemstellung nicht unwesentlich verschoben.

Selbstverständlich kommt hiernach Alles auf Beantwortung der Frage an, was die Vernunft für den Zweck unseres Handelns, für das zu setzende Ziel unseres Wollens erkenne. Sener zweite Haupttheil, der die denkbaren Antworten in diesem Betracht zu prüfen hatte, endigte mit etwas Ungefügtem. Denn der Begriff „sittliche Weltordnung“ verräth uns nicht, was denn das Sittliche sei, und die Anweisung auf den „Kulturfortschritt“ verschweigt, um welcher Ziele willen wir „Kultur“ und „Fortschritt“ zu loben haben und nicht vielmehr zu verabscheuen. Wir hören dort nur, daß das Kulturprinzip überzuordnen sei dem Prinzip des Gemeinwohles, daß die Steigerung der Kultur keineswegs das Wohl steigere und verbreite, sondern die Uebel vermehre, und daß man deshalb wohlthue, das Kulturprinzip aus Barmherzigkeit mit dem immerhin niederen, minder berechtigten Prinzip des Gemeinwohles zu kombinieren, wie das schwache Weib gefühlvoll und lind dem starken Manne zu Diensten steht, die harte Arbeit versüßend, die Wunden pflegend, wo möglich heilend. Wir erfahren dort ferner, daß es eine Rangordnung der Zwecke gebe in der sittlichen Schätzung und in der Verbindlichkeit für den vernünftigen Willen: das Interesse der weiteren, umfassenderen Gemeinschaft — gleichsam eines höheren Gesamt-Individuums — steht über dem Interesse der engeren, das Interesse auch der engsten Gemeinschaft über dem des Einzelwesens; Allem schlechtthin überzuordnen ist der Zweck des Universums, der Gotteszweck. Auf ihn hinaus geht die Kulturentwicklung, der wir dienen sollen, und um deren willen wir Leiden schaffen und Leiden erdulden sollen. Wohl! Wir sind dazu entschlossen; denn wir können nicht meinen, unsere Idee des Guten sei sittlicher als Gott selbst; nennen wir Gott doch nur eben das Beste, das

wir lieben und kennen, und die ethische Vernunft, der uns Hartmann selbst folgen lehrte, sollte sie einen anderen Inhalt haben als die Vernunft Gottes? Aber welches ist dieser Inhalt, welches ist der Gotteszweck?

Unser Autor hält mit der Antwort zurück bis auf die letzten Seiten des Werkes. Hier erst sinkt die letzte Hülle; hier erst kommen die Voraussetzungen an den Tag, von welchen die gesammte Erörterung von Anbeginn getragen war; erst hier sind wir bei Hartmann selbst, wie wir seit zehn Jahren ihn kennen. Merkwürdig! Er macht auf diesen letzten Blättern einmal vorübergehend Miene, dieses allein ihm Eigene seiner Philosophie und diese wahren Grundpfeiler seines ganzen Lehrgebäudes, wie im Besonderen der jetzt hervorgetretenen moralischen Seiten desselben, für eine bloße „persönliche Ansicht“ auszugeben, für eine „Zugabe“, deren wissenschaftlichen Werth er sonach mit wohlbegründeter Bescheidenheit in zweifelhafte Beleuchtung rückt. Allein diese Anwendung ist schnell vergessen, als er die letzte Krönung aufgesetzt hat und mit einem dröhnenden Posannenstoß der staunenden Mitwelt die Vollendung des Werkes verkündigt:

„Vor der Erhabenheit dieser Entwicklungsstufe des sittlichen Bewußtseins schwindet jede Möglichkeit des Einspruchs; der Einzelne mag behaupten, daß er sich zum schwindelfreien Erklimmen einer solchen Höhe bislang untüchtig und vielleicht für immer unfähig fühle, aber er soll sich nicht erdreisten, das Erhabenste zu bemängeln, weil seine Kleinheit ihm zufällig die Hoffnung verwehrt, zu demselben hinaufzureichen. Wessen Magen nicht dazu gemacht ist, um von Nektar und Ambrosia zu leben, den wird Niemand schelten, wenn er sich von Schweinefleisch und Sauerkohl nährt, nur soll er nicht die Speise schlecht nennen, weil seine Konstitution zu untergeordneter Art ist.“

Niemand, der Etwas von Psychologie versteht, wird sich der Vermuthung entschlagen können, es möchten wohl die schwächsten Seiten der Hartmann'schen Lehre sein, die durch solche geschmackvolle Tiraden gepriesen werden. Wir finden in dem Buche viele sehr scharfsinnige Erörterungen im Einzelnen, Untersuchungen philosophischer Probleme, die am Wege lagen, von bestem wissenschaftlichen Stil, und viele treffende Reflexionen über Lebens- und Zeitfragen. Da wird man überall die Cynismen und Plattitüden vermissen.

Aber welches sind nun jene letzten Gedanken, die das neue Hauptwert unsers Autors dem moralischen Willen als dessen sicherste, erhabenste, wahrhafteste Stützen empfiehlt? Die Antwort hierauf lenkt zurück zu den zeitgeschichtlichen Betrachtungen unsers Einganges.

„Im Anfang war die That.“ Diese That aber war eine Unthat, eine Missethat. Gott, ihr Thäter, ist ein Wesen, dessen Einheit in sich zwiespältig ist, bestehend aus zwei unbegreiflicher Weise in ihm zusammengeschweißten

Theilen, die sich feindlich gegenüberstehen, einem vernunftlosen, unlogischen, und einem logischen, vernünftigen Theil. Und auch der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit ist in schroffster Trennung auf diese beiden Seiten der Gottheit vertheilt. Der vernunftlose Theil ist frei, er will und handelt ohne jeden Grund, ohne Ursache, ohne Motiv, seine Entscheidung steht außerhalb des Gesetzes der Kausalität, sie ist ein „absolut zufälliger Akt“. Der Vernunfttheil dagegen trägt in sich Nothwendigkeit: er kann zwar eben deshalb, weil er nicht frei, nichts aus sich selbst anfangen, aber er enthält in sich mit unausweichlicher Gesetzmäßigkeit, fatalistisch, alles vorgezeichnet, was allein eintreten und existiren kann, wenn es überhaupt zu einem Welt-dasein kommt. Daß es zu solchem Dasein kam, dies war keineswegs logisch gefordert, keineswegs nothwendig, vielmehr war eben dies ausschließlich das Werk des unlogischen Faktors, jenes blinden, grund- und ursachlosen, thörichten Zufallwillens. Aber das, was nun durch solchen überflüssigen und beklagenswerthen Akt zum Dasein gekommen und fernerhin kommt, ist in allen seinen Einzelheiten, in Dingen und Ereignissen, das einzig Mögliche, unbedingt Nothwendige, logisch Geforderte. „Das Eine steht uns frei, im Andern sind wir Knechte“ — so müßten hier die Elohim sprechen. Daß aber eine That, der aller logische Gehalt fehlte, schon darum allein mit logischer Nothwendigkeit zu Unheil führen mußte, liegt nahe. Ein Wollen, ein Zwecksetzen, das der Vernunft entspränge, würde Glückseligkeit zum Inhalte haben: das Wohl, die höchstmögliche Förderung der „Eudämonie“, der Seligkeit, ist der allein logisch denkbare Zweck (S. 846). Die That des unlogischen Willens wird demnach eine unheilvolle, eine Schmerz und Leiden erzeugende sein. Ihr nächster Erfolg ist die Unseligkeit Gottes selbst, der Schmerz seiner Vernunft über seine Unvernunft. „Dieser Annahme kann man gewiß nicht den Vorwurf der willkürlichen Idealbildung machen; ihre Zulässigkeit ist unbestreitbar, wenn dem Absoluten nicht die elementarste psychische Funktion — die Unlustempfindung der Nichtbefriedigung des Willens — entzogen werden soll.“ (S. 866, Anm.) Nun folgt alles Weitere von selbst: die Vernunft kann nichts Anderes wollen, als das Geschehene thunlichst rückgängig machen. Hierin liegt die in ihr ruhende und nunmehr wirksam werdende Nothwendigkeit von der ethischen Seite. Die Vernunft der Gottheit konnte sich jetzt nur „darauf richten, den Zustand der Unseligkeit zu beseitigen, und zu dem Zustande des Friedens und der unlustfreien Stille zu gelangen; dann wird es begreiflich, daß das Absolute sich in die unsäglichen Leiden des Weltprozesses stürzt, wosern dieser Prozeß als das Mittel zur Beendigung jenes Zustandes der Unseligkeit gelten darf; . . . die endlose Unseligkeit würde auf jeden Fall schlimmer zu ertragen sein, als eine noch so intensive endliche Qual. Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermaßen wie

ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen unbewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustand befreit, oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das all-eine Wesen sich selbst appliziert, um einen inneren Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen“ (866). Diesem Zweck der göttlichen Urvernunft können wir unsererseits natürlich „nur die tiefsten Sympathieen entgegenbringen. Einem Gotte, der die schwersten Leiden auf sich zu nehmen genöthigt ist, um ein noch schwereres Leiden wenn möglich abzukürzen und aufzuheben, einem solchen Gott würden alle menschlich fühlenden Herzen entgegenschlagen, auch wenn sie nicht sich selbst als das Wesen wüßten, das all' dieses Leiden trägt“ (867). Wie viel lieber noch und leichter werden wir entschlossen sein, an der Selbsterlösung Gottes mitzuarbeiten, wenn wir wissen, daß wir selbst es sind, in welchen Gott leidet, daß Gottes Wesen unser eigenes innerstes Wesen ist! Dies ist also unsere Moralität, daß wir den Weltprozeß im Sinne jenes absoluten Gotteszweckes weiterführen. „Eudämonie“ ist dieser Zweck, aber nicht etwa die der Geschöpfe, sondern die Gottes selbst; an Gottes Seligkeit allein sollen wir arbeiten, nicht an unserer, nicht an der unserer Mitgeschöpfe. Darum wird nur aus Barmherzigkeit diesen Mitgeschöpfen soviel Leiden erspart werden dürfen, als bei Festhaltung des höchsten Zweckes angeht; in erster Reihe steht die zu diesem Zwecke führende „Kulturentwicklung“; ihr, dieser Entwicklung ist Vorschub zu thun, möge noch soviel Wohl dabei zu Grunde gehen und Schmerz erzeugt werden. Alle Opfer sind zu bringen, um — Gott zu erlösen! Der „Gottes Schmerz“ ist das allein vollwahre Moralprinzip; die Kulturentwicklung, wie sie im Kampfe um's Dasein zu immer bestandfähigeren und intelligenteren Wesen, zu immer komplizirteren Verhältnissen und immer umfassenderen und feineren Bedürfnissen, also auch zu immer mannichfaltigeren und empfindlicheren Uebeln führt, sie dient — wir müssen es glauben! — in ihrem unaufhaltsamen Fortgange der Vinderung, ja Aufhebung jenes Gottes Schmerzes, d. i. der Aufhebung des Welt-daseins, der Zurückbildung desselben in's Nichts. Wie und wodurch? — Gott mag es wissen.

Raum wird es jemand entgegen können, wie sehr wir es hier mit einer Philosophie zu thun haben von subjektiver, individueller Entstehung, deren Verbindungsfäden mit den Stimmungen und Zuständen der Zeit wohl zu untersuchen lohnte, aber die es fast verbietet, Maßstäbe und Gesichtspunkte rein wissenschaftlicher Art auf sie anzuwenden. Dem einzelnen, aus dem Leben geschöpften Probleme gegenüber, oder auch in der Kritik Anderer, zeigt sich der Autor stets als tüchtiger Logiker, gründlich und scharf; allein in den Regionen seiner eigenen Metaphysik versagt an allen Ecken und Enden die objektive und logische Erwägung die Antwort, wenn wir erstaunt fragen: Warum?

Warum gerade so? — und nach allen Richtungen berstet das Gebäude auseinander, von tiefgehenden Widersprüchen zersprengt.

Ganz dürfen wir es nicht unterlassen, auf diese Unhaltbarkeiten und Unsoliditäten hinzudeuten. Wir wollen hierbei nicht bei Fragen verweilen, die uns in schwebende metaphysische und erkenntnistheoretische Probleme verwickeln würden, z. B., ob es sich mit dem sonst festgehaltenen Kausalgesetze vertrage, daß der göttliche unlogische Wille kausalitätslos wirkt, in der Weise eines „absoluten Zufalls“. Wir wollen uns auch dabei nicht aufhalten, daß ein zwiespältiges Urwesen, in sich verfeindet, an der Spitze des Universums steht, ohne daß wir von einem übergreifenden einheitlichen Grundwesen desselben hörten, das die Gegensätze zu beherrschen, auf einander zu beziehen und dadurch die Einheit zu erhalten diene. Dieser Punkt wird uns sogleich noch in seinen weiteren Folgen beschäftigen. Mit Staunen aber erfüllt uns vor allem, daß die Philosophie des „Unbewußten“ einen fühlenden, schmerzerfüllten Gott kennt, der, wenn er auch erst nachträglich in diesen Zustand geräth, doch damit für die ganze Zeit des Weltprozesses zu einem bewußten, ja persönlichen Gotte wird, wie ihn der „Theismus“, der von Hartmann so stark perhorreszirte, so unbarmherzig gescholtene Theismus, immer nur wünschen kann. Steht Hartmann selbst dem Theismus so nahe, wie sollen wir verstehen, daß er ihn als Stütze der Unsittlichkeit verklagt und in Schopenhauer den „idealen Abschluß eines großen kulturgeschichtlichen Zeitabschnittes und die Inauguration einer neuen Kulturperiode“ preist, lediglich darum, weil er aus sittlichen Gründen den Theismus verworfen und damit dessen Uhr für immer für abgelaufen erklärt habe? (S. 782.) Doch, wir hören es ja, das Unsittliche am Theismus ist es, was unsern Autor in Aufruhr bringt; sein Theismus wird also wohl ein sittlich gereinigter sein. „Den theistischen Pfaffen bleibt es überlassen, über die sittliche Verruchtheit ihrer irgeleiteten Opfer Beten zu schreien, während sie selbst es sind, welche die Gottheit lästern, indem sie in ihrer theistischen Metaphysik ein Bild derselben entwerfen, das nach allen Begriffen eines unverfälschten sittlichen Bewußtseins nur verabscheuungswürdig genannt werden kann... Unter den Gesichtspunkten des Theismus bleibt nichts als die Annahme übrig, daß Gott trotz des vorhergesehenen Glends die Schöpfung nur darum nicht unterlassen habe, weil er das Bedürfnis fühlte, ein Publikum zu haben, das ihn lobpreisen und ehren konnte, mochte immerhin dieses Lobpreisen ein Resultat verblendeter Dummheit oder eine aus slavischer Furcht entspringende Heuchelei sein.“ (781 mit Anmerkung.) Aber, wie ist uns? Sollte denn nicht alles dieses noch viel mehr gelten, wenn Gott „trotz des vorhergesehenen Glends“ die Schöpfung nur darum nicht unterlassen hat, um sich „durch einen juckenden Ausschlag“ für immer von den Schmerzen zu befreien, die ihm sein eigener

dummer Wille in plumper Zufälligkeit zugezogen? Ist dies nicht ein empörend grausamer Egoismus? Ist dies nicht ein tief unsittlicher Gott, der auf der untersten Stufe der „Pseudomoral“ stehen geblieben? Doch unser Autor bemerkt den selbstischen Charakter seines Gottes gar wohl; diesmal sollen diejenigen die Irrenden sein, welche sich daran stoßen. Wie können wir nur nicht einsehen, daß für Gott der Egoismus kein Vorwurf ist! Gott — so belehrt uns Hartmann — hat ja kein höheres Dasein über sich, hat keine übergeordnete Gemeinschaft zu respektiren; wen sollte er durch Selbstsucht verletzen? Daß wir so etwas übersehen konnten! Aber warum und woher dann der Groll gegen den Theismus, gegen den „unsittlichen“ Theismus Anderer? Warum ist dann ein Gott so unsittlich, der zu seiner „Ehre“ schafft, wenn ein Gott frei sein soll von Vorwurf, der durch leidende Geschöpfe seine eigenen Schmerzen heilt? Die Klagen der Gequälten soll es verstummen machen, daß sie die kahle Betrachtung anstellen dürfen, ihr Wesen sei doch eigentlich Gottes eigenes Wesen, und so sei ihr Leiden doch nicht Mittel für fremdes, sondern für eigenes Heil. So wäre doch wohl zu wünschen, daß ihnen auch dieses Heil als eigenes empfindbar würde, und nicht nur die Dual. Aber die Seligkeit der Erlösung gilt nicht ihnen, sie ist Gottes Seligkeit allein; ihr Theil ist die Dual. Diese göttliche Selbstsucht — so belehrt man uns weiter — ist gänzlich unvermeidlich; aller Zweck ist „Eudämonie“, also ist Gottes Zweck nothwendig — seine eigene Eudämonie, seine eigene Befeligung; alles andere ist Täuschung unlogischen Denkens. Auch die Liebe Gottes zu Geschöpfen, deren Glück er wollte, wäre nichts als göttliche Selbstsucht: „wenn Gott die Welt aus Liebe zu den Geschöpfen, d. h. um Geschöpfe glücklich zu machen, geschaffen hat, so dient der Weltprozeß zur Vermehrung der göttlichen Glückseligkeit“ — und „immer ist die Erhöhung der Glückseligkeit des Absoluten als das letzte Ergebniß gedacht, auf das es bei diesem Prozesse eigentlich ankommt“. (843 f.) Höher kann die Verwirrung nicht steigen. Der göttliche Egoismus, lehrt Hartmann, ist unvermeidlich; auch Liebe, die das Wohl der Geschöpfe will, ist Egoismus; ebenso ist Selbsterlösung vom Schmerz durch Dual der Geschöpfe — Egoismus; aber nur eine Gotteslehre, die den letzteren, den grausamsten Egoismus, vorzieht, ist sittlich, jeder andere theistische Gottesglaube ist tief unsittlich, verwerflich, mit Haß und Hohn verfolgungswerth. Damit dieser Haß und Hohn Recht behalte, wird auch die hingebende Liebe heruntergezerrt — zum Egoismus, und doch, der Egoismus ist ja bei Gott unvermeidlich und kein Vorwurf! Wir können uns nicht mehr verwundern, zu lesen, mit wie geringem Verständniß Hartmann dem Christenthum und dem historischen Lebensbilde seines Stifters gegenübersteht, nachdem wir gesehen, wie wenig er die Liebe versteht, die „nicht das Ihre sucht“.

Es ist indeß nöthig, sich noch tiefer in die letzten Grundlagen dieser

Philosophie zu versenken, um die Risse zu erkennen, die sie unheilbar zerklüften. Wir konnten die schwere Zumuthung eines Zufalles, an dem die ganze Welt hängt, übergehen; dieser Ur-Sprung als Ursprung des Daseins begegnet uns mehrfach in Philosophieen der That und der Freiheit, und das Urtheil über ihn hängt an noch schwebenden Kontroversen. Aber was sollen wir sagen, wenn jene absolute Freiheit nicht einmal die Freiheit des einen Urwesens ist, sondern die Freiheit nur eines Theiles dieses Wesens? Heißt „absolut“ soviel als „unabhängig“, so wäre also dieser Theil des Absoluten das wahrhafteste, alleinige Absolute. Allein er ist dies doch wiederum nicht. Wir wissen ja, er war abhängig, schlechtthin abhängig von dem andern Theil, dem logischen oder Vernunfttheil, in Bezug auf den Inhalt der Wirklichkeiten, für die er nur Herr war über das „Daß“ ihres Daseins. Die Vernunft wieder ist verknechtet dem blinden, unlogischen Willen in Bezug auf dieses „Daß“, und Herrin allein rücksichtlich des „Was“ alles Seins. So ist denn das „Absolute“ oder die Gottheit abhängig von ihren zwei, wieder von einander abhängigen Theilen, und in diesen Abhängigkeiten allein lebt es! Was ist dann an ihm noch „absolut“? Aber unser verwundertes Fragen ist noch nicht am Ende. Jeder Schritt, den wir in dieses Gedankenlabirinth uns weiter einwärts wagen, verstrickt uns in neue und rettungslosere Wirrsale. Die verhängnißvolle Ur- und Unthat ist erfolgt; die „Vernunft“ wird nun selbst zum Willen und Thatprinzip, und es wird ihr vorausichtlich gelingen, durch Zurückführung des Gewordenen in's Nichtsein endlich für immer „Frieden“ und selige „Stille“ in dem wieder einsam gewordenen Urwesen zu realisiren. Würde ihr die Macht hierzu nicht beigemessen, so wären die 900 Seiten des Hartmann'schen Buches nicht geschrieben worden, so wäre der „sittlichen“ Vernunft ganz ebenso der Bankerott prophezeit worden, wie der selbstischen Pseudomoral, und die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins hätte sich zur Aufgabe gesetzt, jedes Wollen, sittliches wie unsittliches, als Ausfluß thörichter Illusionen nachzuweisen. Denn welches Zwecksetzen wäre nicht thöricht, wenn eine absolute Zufallsmacht unbehindert jeden Zweck zu kreuzen vermöchte? Die Vernunft Gottes muß die Macht bleiben; sie gebietet uns, sie ist das Sittengesetz in uns, weil sie die Uebermacht hat über den unlogischen Willen. Aber, fragen wir billig, — hat sie diese Macht nach der That, warum fehlte sie ihr vor der That ihres unholden und wahnwitzigen Genossen? Wo war sie, wo war ihre beschränkende Gewalt, als jener Zufall einbrach, der aus tiefer, unvordenklicher Nacht eines unbewußten, stummen Beisammenseins des feindlichen Zwiegespannes plötzlich den unheimlich zuckenden Blitzstrahl des „Gottesschmerzes“ aufleuchten ließ? Sie hat es nun einmal nicht zu thun, hören wir, mit dem „Daß“; nur das „Was“ zu bestimmen, ist ihres Amtes. Wie doch aber? Hat sie wirklich das Was in ihrer Gewalt

als unerbittliche Nothwendigkeit, warum ist dieses „Was“ nicht gleich von vornherein ein stiller Friede, einsame Eudämonie, welche — ohne alle Zwischenfälle — von Ewigkeit zu Ewigkeit verwirklicht war und blieb? Ist denn nicht das störende Dazwischenfahren des dummen Urwillens im Grunde auch ein „Was“ des Daseins, welches sonach nicht weniger in der Vernunft begründet wäre, als seine speziellen Folgen und die Folgen dieser Folgen? Dann verschwindet aber völlig die Scheidung zwischen dem Daß und dem Was, die Vernunft wird Alleinherrscherin, der Wille wird der Vollzieher ihrer Befehle, und die Einheit des Absoluten ist wieder hergestellt, mit ihr — der Optimismus und ein System ethischer That, ethischer Vernunftnothwendigkeit, welches ein System der Freiheit nur noch heißen kann, sofern es eine ethische Kausalität an die höchste Stelle hebt. Zu dieser Umwendung zum Besseren bedienen wir uns dann mit Freuden der von Hartmann selbst dargebotenen Handhaben. In der Vernunft findet auch er die Idee des Guten, die moralische Teleologie, und die Idee des Guten ist ihm das Gegentheil alles selbstischen Wollens; vernunftnothwendig, lehrt er, liegt im Zweckbegriffe der Begriff der Eudämonie; also die selbstlose Zwecksetzung der Eudämonie, so müssen wir folgern, ist die Idee des Guten, ist der göttliche Vernunftwille. Wohl zu schaffen, aber nicht sein eigenes, sondern das Wohl einer Welt, nicht um seiner Befeligung willen, sondern um der Befeligung seiner Geschöpfe willen — das ist das vernunftnothwendige Gute in Gott, und durch Gott in uns; Gott, die absolute Urvernunft, wird durch den Inhalt dieser Vernunft selbst zur schöpferischen Liebe.

Aber Hartmann's Ausgangspunkt ist die Erfahrung, seine Methode die induktive. Erfahrungsmäßig ist die Welt schlecht, das Leben eine Dual — wie mag Gottes Liebe der Grund davon sein? Wunderlich! Nirgends mehr zeigt sich die ganze subjektiv pathologische Begründung dieses Standpunktes, als wo er sich der objektivsten, der empirisch-exakten Methode rühmt. Wie sollte es auch angefangen werden, um empirisch zu konstatiren, ob das Leben eine Dual sei oder eine Lust? Die empirische Methode stellt Thatfachen fest, die Induktion verallgemeinert die Thatfachen zu Gesetzen, soweit ihr nicht Gegeninstanzen es verbieten, und nachdem sie alle Mittel erschöpft hat, um Gegeninstanzen hervorzulocken. Was ist aber hier die festzustellende Thatfache? Ein Gefühl. Und nicht ein vereinzelttes, sondern die Gefühlssumme eines ganzen Menschenlebens, nach Lust und Unlust. Direkt beobachten könnte ich es nur in mir selbst. Aber mein Leben liegt noch nicht abgeschlossen vor meinem Blicke. Und habe ich denn von allen abgelaufenen Gefühlsmomenten noch heute ein sicheres Bild? Oder, soll ich mich an das gegenwärtige Gesamtgefühl halten, wie es aus sämtlichen Erinnerungen sich niedergeschlagen hat als Gesamturtheil über mein Lebensglück, so fragt sich wieder: wann,

in welchen Momenten soll ich mich hierauf untersuchen? Ist nicht dieses Gesamtgefühl bedingt durch psychische Zustände des gegenwärtigen Momentes und mein in irgend einem Momente gegebenes Urtheil über die Summe meines Lebens ein sehr trügerisches, das vielleicht meine glücklichsten Lebensperioden fahrlässig ignorirt, unterschätzt, oder etwa die unglücklichsten in momentaner Freude vergißt? Setzt wende ich mich an die fremden Aussagen. Aber wie Wenige kann ich abhören? Und die Wenigen, wer sind sie, in welchen Stimmungen sprachen sie? Ist es nicht dem Menschen eigen, viel von seinen schlimmen, wenig von seinen glücklichen Erlebnissen zu reden, jene renommistischer zu steigern, diese nur obenhin zuzugestehen und leicht zu vergessen? Schließlich: was ist in diesen Dingen überhaupt Thatbestand? Die Auffassung, das Hegen eines Gefühles in Gedanken, die fortwährend auf bestimmte Gefühle gerichtete Absicht, sie bringen selbst zu gutem Theile erst das Gefühl hervor. Fast nur starke sinnliche Schmerzen und große Seelenaffekte, durch ungewöhnliche Schicksale oder mächtige Leidenschaften erregt, sind hiervon ausgenommen. Doch lassen wir auch eine genügende Unterlage von Thatfachen gegeben sein, und sehen zu, wie das induktive Verfahren sich ihrer bemächtigen werde. Mögen wir gefunden haben, daß die meisten Menschen aller oder der meisten Generationen in den meisten Lebensmomenten zumeist unglücklich waren oder sich doch so geberdeten: was macht der exakte Empiriker Hartmann mit der von ihm doch selbst zugestandenem Minorität? Nach den Gesetzen der Induktion bildet sie eine Gegeninstanz, die es unmöglich macht, den in der Mehrheit der Fälle beobachteten Thatbestand zu einem allgemeinen Gesetze zu verwerthen. Vielmehr beweisen die Minoritätsfälle — von welchen wir unsererseits übrigens bis zur besseren Beweisführung glauben, daß sie die Majorität seien —, daß generell das menschliche Leben nicht eine Dual ist, sondern die Möglichkeit des Gegentheils zuläßt. Die induktive Methode gebietet ferner, durch Experiment alle Mittel zu erschöpfen, um Gegeninstanzen hervorzulocken; das hieße in unserem Falle alle Mittel erschöpfen, um Menschen glücklich zu machen. In jedem Momente, in dem dies uns gelingt, an uns und an Anderen, lernen wir von Neuem, daß das Leben keine Dual sei, und lernen die wahren Quellen des Glückes kennen. Ist denn nun die bisherige Menschengeschichte hinreichend gewesen, um alle Quellen zu versuchen? Wie groß konnte denn unser Beobachtungsfeld sein? Wir beobachteten und experimentirten in einem verschwindenden Momente der unendlichen Zeit, an einem verschwindenden Punkte des unendlichen Weltalls. Dennoch fanden wir zahllose Wege der Erzeugung intensivsten Glückes, durch Hegung und Austausch liebender Zuneigung, durch liebevolle Opferthat, durch Pflichtgefühl, Größe der Kraftentfaltung, durch poetisches Erfassen und Nachfühlen von Natur und Leben, durch Reli-

gion, durch Wissen und Kunst, ja durch — Humor. Und es zeigte sich, daß diese Quellen oft so lebendig sprudelten, daß sie über schwere Leiden hinweg nur um so kraftvollere, lustigere Katarakte bildeten, deren Anblick wieder Anderen zu gleichem Ergötzen gereichte, und daß die Liebe nie beseligender war, die Kraft der Tugend nie herrlicher, als im Sorgen, Behüten, Dulden, Kämpfen, Verzeihen und Bessern. So lernen wir denn auch aus diesen angeblichen Minoritätsfällen über die geringe beobachtete Erdenzeit hinaus uns die Möglichkeit einer Zukunft denken, die alles Leid ausgleicht, und die hieraus entspringenden Hoffnungen werden selbst wieder ein neuer Quell gegenwärtigen Glückes. Was kann uns der Pessimist entgegensetzen, wenn wir so denken wollen? Ein wissenschaftliches Hinderniß dagegen gibt es nicht. Erzeugen wir denn durch innere Geistes that, durch stetes Zusammennehmen unserer besten Gemüthskräfte, in unserem Inneren ein Gefühl des Glückes, das aus Glauben, Hoffen und Lieben seinen eisernen Fonds gewinnt, und suchen wir das gleiche Glück auch auszubreiten um uns her, soweit unser Einfluß reicht! Schwingen wir uns durch einen kräftigen inneren Anfaß zu der That des Glaubens auf, daß Gottes Liebe „der Uebel grauenvolles Heer“ freilassen mußte, um den endlichen Sieg des Wohles in seiner Schöpfung zu ermöglichen und zu steigern, und daß dieses Ziel hinreicht, um auch uns jedes Opfer und jedes Leid zu versüßen oder doch ertragbar zu machen! Ist dieser Glaube eine subjektive Willkür, warum nicht diese Willkür lieber, als jene?

Hartmann's Philosophie — so müssen wir unser Urtheil nochmals zusammenfassen — ist in ihrem Autor nicht wissenschaftlich, sondern individuell bedingt, und ihr Erfolg ist bedingt durch eine Zeitstimmung. Sie ist ein, dieser individuellen Entstehung und dieser Zeitstimmung angemessen, verstümmelter Neuschellingianismus, aber befreit zugleich von den orthodoxen und mystischen Elementen, welche dieses System namentlich in seinen letzten Erscheinungsphasen entstellten. Mit Schelling setzt zwar auch die Hartmann'sche Lehre den früheren logisch-metaphysischen Gestaltungen des Absoluten ein realeres Urprinzip und die Forderung einer ursprünglichen Willens that entgegen, und auch Schelling kennt innerhalb seines Absoluten das feindliche Paar des blinden Willens und der Vernunft; man hört Schelling, wenn Hartmann von dem „Zurückwerfen des Unlogischen in den Zustand der Potentialität“ redet. Aber bei Schelling thront der eine göttliche Urwille, der das Gute will, über jenen Gegensätzen, ihren Kampf und die Niederwerfung des Einen durch den Andern nur benutzend als Durchgang, um über beide hinaus einem Dritten Platz zu machen und seine Verwirklichung zu sichern. Dieses Dritte erst ist hier das endgiltig Sein sollende; in ihm ist Vernunft und Willenskraft zu einer Wesenheit verschmolzen; es ist die Liebe. Hartmann verstümmelt diese Lehre, indem

er ihre einenden und versöhnenden Elemente beseitigt. So bleibt ihm nur das in sich zwiespältige, feindselige Paar ungleicher Söhne an Stelle des Vaters, Unvernunft und Vernunft ohne Einheit, und ein Kampf zwischen den Söhnen, der den langsamen Tod des Einen und Dual und Tod all' seiner Waffenträger und Dual und Tod auch der Waffenträger des Andern will, nur damit der Sieger im Anschauen des leeren Schlachtfeldes und im Gefühle seines eigenen Nichts — selig sei.

## Bur Situation in den Vereinigten Staaten.

Seit einiger Zeit tritt das scharfe Verhältniß zwischen dem Süden und Norden der Vereinigten Staaten, welches sich durch die milde und gerechte Regierungspolitik des Präsidenten Rutherford B. Hayes friedlicher und freundlicher zu gestalten schien, wieder in grellster Weise hervor. Schon bei den letzten Kongresswahlen, die im Herbst des verflossenen Jahres stattfanden, gelang es der demokratischen Partei, in den Südstaaten fast ihre sämtlichen Kandidaten durchzubringen, allerdings in vielen Fällen nicht ohne Anwendung von Betrug und Gewalt. Die Demokraten rühmten sich, daß der Süden in geschlossener Phalanx als „Solid South“ dem republikanischen Norden gegenüberstehe, und in einzelnen Südstaaten, wie in Alabama und Virginien, faßten die betreffenden Staatslegislaturen Beschlüsse, welche der Bundesregierung geradezu Hohn sprachen, das 13., 14. und 15. Verfassungsamendement für „null und nichtig“ (null and void) erklärten und ganz wieder den rebellischen Geist der Sezession von 1861 athmeten. Entsprechend dem Verhalten der Demokraten in den Südstaaten war das Vorgehen der demokratischen Parteiführer in der Bundesgesetzgebung zu Washington City. Senator Beck von Kentucky nahm vollständig den Standpunkt der partikularistischen und unionsfeindlichen Staatenrechtsdoktrin ein und erklärte, daß die Unionsregierung sich in keiner Weise in die nationalen Wahlen zu mischen habe; den Einzelstaaten allein stehe das Recht zu, diese Wahlen zu leiten und zu beaufsichtigen. Und als am 3. März d. J., in der letzten Sitzung des 45. Kongresses, im Bundesssenat die auf Stimmenfang berechnete Pensionsbill zur Schlußberathung kam, stellte der Senator von Massachusetts, Hoar, das Amendement, daß der frühere Rebellenpräsident Jefferson Davis, der den Krieg gegen Mexiko mitgemacht hatte, von der Pensionsberechtigung ausgeschlossen werde, weil er weder durch Wort noch That seine Theilnahme an der Rebellion bereut, niemals das ver-