

4876

UEBER
DIE FORTBILDUNG DER PHILOSOPHIE
DURCH
HERBART.

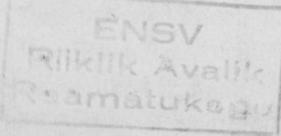
AKADEMISCHE VORLESUNG

ZUR MITTFEIER SEINES HUNDERTJÄHRIGEN GEBURTSTAGS

GEHALTEN ZU LEIPZIG AM 4. MAI 1876

VON

MORITZ WILHELM DROBISCH.



LEIPZIG,
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1876.

EESTI
SAHVISRAAMATUKOGU
2-03-09274:1

Meine Herren!

Heute vor hundert Jahren wurde Johann Friedrich Herbart geboren¹. In seiner Vaterstadt Oldenburg ist am Morgen des heutigen Tages ein von seiner Büste gekröntes Denkmal feierlich enthüllt worden, das ihm seine dankbaren Schüler, seine Verehrer und seine Mitbürger — an der Spitze dieser letzteren der Landesherr, Se. Königliche Hoheit der Grossherzog von Oldenburg — errichtet haben. Diesen Tag, wenn auch nur in anspruchloser Weise, mitzufeiern, dürfen wir uns wohl für berufen halten, da, mit Ausnahme von Königsberg und Göttingen, wo Herbart selbst mit ausgezeichnete Lehrgabe und hoher Gewalt der Rede mächtig anziehend und tief anregend wirkte, an unserer Universität mehr als an den meisten anderen deutschen Hochschulen die Herbartische Philosophie seit einer langen Reihe von Jahren Pflege und nachhaltige Theilnahme gefunden hat. Mir insbesondere ist es eine Pietätspflicht, diesen Tag nicht unbeachtet vorübergehen zu lassen. Denn ich verdanke vorzugsweise Herbart theils die Befestigung theils die Klärung, Berichtigung und Ergänzung meiner zuerst durch das Studium der Schriften Kant's gewonnenen philosophischen Ueberzeugungen; ich stand mit Herbart während der letzten dreizehn Jahre seines Lebens (er starb am 14. August 1841) in ununterbrochenem wissenschaftlichen und freundschaftlichen Verkehr; ich lernte ihn persönlich kennen und in ihm nicht bloss den scharfsinnigen Denker von ausgebreitetem Wissen bewundern, sondern auch den Mann vom reinsten und edelsten sittlichen

Charakter verehren; ich habe endlich, im Verein mit anderen gleichgestimmten Vertretern der Philosophie, nicht ohne Erfolg gestrebt, durch Schriften und Vorträge der philosophischen Richtung Herbart's Freunde zu gewinnen. — Erwarten Sie jedoch von mir nicht eine Lobrede auf Herbart, deren er, jetzt allgemein anerkannt als einer der hervorragendsten Philosophen unsers Jahrhunderts, nicht bedarf; aber auch nicht eine Anpreisung seines Systems, als desjenigen, durch welches alle philosophischen Streitfragen endgiltig entschieden, alle Probleme, an denen sich die grossen Denker alter und neuer Zeit abgemüht haben, befriedigend gelöst seyen. Ich würde einer in solchem Umfange ausgesprochenen Behauptung nicht beistimmen können. Dagegen kann ich es als meine vollste Ueberzeugung aussprechen, dass Herbart sich unvergängliche Verdienste um die Fortbildung der Philosophie erworben hat, dass die tiefe Gründlichkeit seiner Untersuchungen, die Methode seiner Forschung mustergiltig ist, und dass die Resultate, die er gewonnen, in der überwiegenden Mehrzahl einen bleibenden Werth behalten werden. Ich hoffe diese meine Ansicht am besten begründen zu können durch den Nachweis der Stellung, die Herbart zu seinen nächsten philosophischen Vorgängern wie zu seinen mitstrebenden Zeitgenossen nahm, woraus sich von selbst der Ehrenplatz ergeben wird, der ihm in der Entwicklungsgeschichte der neueren Philosophie, der speculativen oder theoretischen sowohl als der ethisch-praktischen, einzuräumen ist.

Ich versuche es zuerst, einen Ueberblick des Ganges zu geben, den die speculative Philosophie in der neuern Zeit bis zum Auftreten Herbart's genommen hatte.

Die speculative Philosophie ist in gewisser Hinsicht mit der Poesie verwandt. Wie diese erhebt sie sich auf den Schwingen des Geistes über die gemeine Weltansicht; sie will als eine Seherin, mit Goethe's Faust zu reden, erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, schau'n alle Wirkungskraft und Samen. Und wenn Schiller der Poesie die Worte in den Mund legt:

Mich hält kein Band, mich fesselt keine Schranke,
Frei schwing' ich mich durch alle Räume fort,
Mein unermesslich Reich ist der Gedanke,
Und mein allmächtig Werkzeug ist das Wort.
Was sich begiebt im Himmel und auf Erden,
Was die Natur tief im Verborgnen schafft,
Muss mir entschleiert und entsiegelt werden,

so stellt sich die speculative Philosophie ganz das gleiche Ziel. Aber sie will nicht bloss eine schöne und erhabene Dichtung seyn, sie macht Anspruch auf Geltung als Wissenschaft, welche die hinter dem Sinnenschein sich verbergende Wahrheit enthüllt. Es fällt ihr daher die Aufgabe zu, ihre höhere Weltansicht methodisch zu begründen, sey es dialektisch, wie Plato, oder analytisch, wie Aristoteles, oder demonstrativ, wie Descartes, Spinoza, Leibniz. — Allen Systemen der speculativen Philosophie liegt aber die Voraussetzung zu Grunde, dass dem menschlichen Geiste nichts undurchdringlich, nichts unerforschlich, dass ihm ein absolutes Wissen und ein Wissen vom Absoluten erreichbar sey.

Es war Locke, der zuerst diese Voraussetzung in Frage stellte, der es unternahm, durch eine Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntniss den Nachweis zu führen, dass dieselbe eine begrenzte ist, dass die Sicherheit unseres Wissens um so mehr abnimmt, je weiter es sich von der äusseren und inneren Erfahrung entfernt und diese zu überschreiten strebt. So wurde Locke der Urheber eines psychologischen und erkenntnisstheoretischen Empirismus, der das metaphysische Wissen auf ein Minimum reducirte und der nach ihm einerseits sich in Sensualismus umbildete und in Materialismus endigte, andererseits den Skepticismus Hume's hervortrieb.

Dem Empirismus Locke's stellte Leibniz seinen monadologischen Rationalismus entgegen, der dem menschlichen Verstand die Fähigkeit zusprach, weit über die Grenzen der Erfahrung hinaus vordringend, das innerste Wesen der Dinge bis hinauf zu dem höchsten Wesen, dem göttlichen, zu erkennen. Seine Monadologie zeichnet die Grundlinien einer Metaphysik in

der vollen Bedeutung des Wortes. Wolff brachte Leibniz's Lehren, obwohl abgeschwächt, in ein System, das, gleich der Ethik Spinoza's, durch seine mathematische Form imponirend, zu einer weiten Verbreitung gelangte und in Deutschland zum herrschenden wurde, bis die tief einschneidende Kritik Kant's es stürzte.

Aber Kant war es nicht bloss darum zu thun, die Hinfälligkeit dieses Systems, sondern aller vorangegangenen Systeme der speculativen Philosophie darzulegen und zwar nicht vorzugsweise durch eine specielle Kritik derselben, sondern durch eine Kritik der Erkenntnissfähigkeit der speculativen Vernunft als der gemeinsamen Wurzel aller dieser Systeme. Er betrat damit denselben Weg wie Locke², indem auch er die Quellen der menschlichen Erkenntniss untersuchte; aber er befolgte eine andere Methode. Er kam auch zu demselben Resultate, nämlich, dass unserem Wissen Grenzen gesetzt sind, und alles angebliche Wissen von dem, was jenseits der Erscheinung liegt, ein blosses Scheinwissen ist; aber er bestimmte diese Grenzen ungleich schärfer. Die Voraussetzung der Befähigung des menschlichen Geistes zu unumschränktem absoluten Wissen als Dogmatismus bezeichnend, gedachte er doch nicht der entgegengesetzten Denkweise des an einer endgiltigen Entscheidung aller philosophischen Streitfragen verzweifelnden Skepticismus sich in die Arme zu werfen, so dankbar er sich auch den skeptischen Anregungen Hume's bekannte. Aber einseitig und dogmatisch erschien ihm auch der englische Empirismus, und diesem gegenüber unter gewissen beschränkenden Bedingungen der deutsche Rationalismus berechtigt. Der rationale Empirismus der Naturwissenschaften, der, die Methoden der Induction und Deduction vereinigend, seit Copernicus und Kepler, Galilei und Newton zu immer glänzenderen fruchtbaren Resultaten geführt hatte, wurde für Kant zum Vorbild, nach welchem er die Autorität der Erfahrung mit den Ansprüchen der theoretischen Vernunftthätigkeit auszugleichen unternahm. Diess führte ihn auf seinen transcendentalen

oder kritischen Idealismus, der nicht nur der Sinnlichkeit, sondern auch dem Verstande die Fähigkeit, die Dinge an sich, das unabhängig von unserm Wahrnehmen und Denken Existirende, unser eignes Seelenwesen eingeschlossen, zu erkennen, absprach, alle menschliche Erkenntniss auf die Erscheinungen der Dinge, auf die äussere und innere Erfahrung beschränkte, aber nicht allein die Gesetze der Erscheinungen dem Verstande, sondern auch schon die räumliche und zeitliche Gestaltung und Ordnung derselben der formenden Thätigkeit der Sinnlichkeit und Einbildungskraft vindicirte. Die Formen der Anschauung, die Verstandes- und Vernunftbegriffe stammen daher nach Kant nicht aus der Erfahrung, sondern sie sind im Gegentheil Bedingungen der Möglichkeit derselben, sie sind vor aller Erfahrung und unabhängig von ihr, a priori, im Gemüth vorhanden. Aber sie würden inhaltsleer und bedeutungslos seyn, wenn nicht zugleich in den Empfindungen ein Erfahrungsstoff gegeben wäre, ein Material, das dem apriorischen Erkenntnisvermögen erst die Gelegenheit darbietet und den Anstoss ertheilt, seine formende Selbstthätigkeit auszuüben und zu entfalten. Jene Formen und Begriffe haben aber auch gar keine andre Bestimmung als die, auf diesen Erfahrungsstoff angewendet zu werden. Sie bekommen erst dadurch objective Giltigkeit und in diesem Sinne Realität. Daher findet Kant seinen transscendentalen Idealismus mit empirischem Realismus ganz wohl vereinbar. Denn die von diesem beanspruchte Realität behauptet nicht mehr als das thatsächliche Gegebenseyn des Erfahrungsstoffes, der aber erst durch die formenden Thätigkeiten der Sinnlichkeit und des Verstandes Objectivität d. i. anschauliche und gedachte Gegenständlichkeit erhält.

Kant konnte jedoch hierbei nicht stehen bleiben. Die Unterscheidung der Erscheinungen von den Dingen an sich setzte doch die Existenz von Dingen voraus, wenn auch nicht im räumlichen Sinne, Dinge *extra nos* — denn der Raum ist ja nach Kant nur eine Vorstellung in uns — doch Dinge *praeter nos*, und Kant erklärte

unumwunden, dass es ihm nie in den Sinn gekommen sey, deren Existenz zu bezweifeln. Er bezeichnet es als einen ungereimten Satz, „dass Erscheinungen wären ohne etwas, was da erscheint.“ Aber er deutet diess so, dass wir Gegenstände der Erfahrung zwar auch als Dinge an sich selbst müssen denken können, wenngleich wir sie nicht zu erkennen vermögen.³ Die Dinge an sich wurden damit nur als mögliche, nicht aber als wirklich vorhandene bezeichnet, als blossе Gedankendinge, *noumena*, von denen nicht allein ihre Beschaffenheit, sondern auch ihr selbständiges Seyn unerkennbar ist. Gleichwohl hatte doch Kant schon im Eingange seiner Kritik der reinen Vernunft über diese Dinge, allerdings unter dem doppeldeutigen Namen von Gegenständen, etwas sehr Bestimmtes ausgesagt, nämlich dass sie unser Gemüth afficiren, auf unser Vorstellungsvermögen wirken und dadurch die Empfindungen hervorrufen. Diess stand aber im Widerspruch mit seiner Deduction der Kategorien, wonach diesen, also auch insbesondre dem Begriff der Causalität, keine andre objectiv giltige Anwendung gestattet ist, als auf Gegenstände der Erfahrung, so dass die Begriffe sowohl der Ursache als der Wirkung immer nur auf Erscheinungen bezogen werden dürfen, womit denn eine nicht erscheinende Ursache der Empfindung, das Ding an sich, anzunehmen unstatthaft ist. Da nun überdiess Kant an anderen Stellen, wenn auch nur beiläufig, bemerkt hatte, dass der Schluss von der Erscheinung auf das Ding an sich als seine Ursache insofern unsicher sey, als es zweifelhaft bleibe, ob dieselbe eine äussere oder innere Ursache sey⁴, so war damit der streng subjective, nicht mehr bloss formale Idealismus Fichte's angebahnt.

Die Dinge an sich wurden nun bei Fichte zu Schranken, die das Ich seiner ursprünglich freien und in's Unendliche strebenden Thätigkeit entgegensetzt, von denen es afficirt, gehemmt wird, gegen welche es aber auch handelnd reagirt, um dadurch seine sittliche Bestimmung zu erfüllen, nämlich seine Freiheit wieder zu gewinnen und sich ihrer bewusst zu werden. Dieses

Ich war nun aber nicht mehr das menschliche Kant's, sondern das Welt-Ich, die allgemeine Vernunft; der anthropocentrische Standpunkt wurde verlassen und mit dem kosmocentrischen vertauscht.

Den Idealismus Fichte's bildete Schelling in seine Identitätslehre um. Der Ausgangspunkt war hier die geforderte intellectuelle Anschauung des Absoluten, in welchem die Gegensätze zwischen Denken und Sein, Subjectivem und Objectivem zu einer untheilbaren unterschiedslosen Einheit verschmolzen sind, aus der sie aber, sich differenzirend, heraustreten und in den parallelen Reihen des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur sich evolviren.

Man hat diese Lehre Schelling's, in welcher er Spinoza als seinen Vorläufer anerkannte und verehrte, im Gegensatz zu Fichte's subjectivem Idealismus (den auch schon Jacobi einen umgekehrten Spinozismus genannt hatte) als objectiven Idealismus bezeichnet, wohl hauptsächlich desshalb, weil ihm das Absolute, als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, aus dem die ideale sowohl als die reale Welt hervorquillt, gleichbedeutend mit der Vernunft ist. Da jedoch Geist und Natur hier als gleichberechtigt einander gegenüberstehen, so trägt das System nicht vorzugsweise den Charakter des Idealismus.

Zu diesem kehrte dagegen auf's entschiedenste Hegel zurück, und spitzte ihn, Fichte noch überbietend, zum absoluten Idealismus zu, der das Natürliche dem Geistigen wieder unterordnet. Denn allein dem subjectslosen Denken an sich, das sich dialektisch aus sich selbst entwickelt und in der absoluten Idee vollendet, die sich sodann zur Natur entäussert, aber zu sich selbst zurückkehrt und zum sich wissenden Gedanken, zum Geist wird, — nur diesem Denken an sich kommt Realität zu. Es giebt kein andres Reales als das Begriffene; aber kein unveränderlich Seyendes, sondern nur ein unveränderliches Gesetz des Anderswerdens, das im dialektischen Denkprocess seinen adäquaten Ausdruck findet, unter welchem Gesetz aller Wechsel

in der Natur und in der Geschichte steht, und das daher allein über den Naturlauf wie über die geschichtlichen Wandelungen des Menschegeistes in seinem Wissen und Glauben, seinem Wollen und Können, mithin auch über Gott und Welt den letzten Aufschluss geben kann.

Es war nun Herbart, der sich dieser idealistischen Strömung der nachkantischen Philosophie energisch widersetzte, der das in Kant's Erkenntnisstheorie enthaltene realistische Element weiter entwickelte und zu voller Geltung zu bringen strebte, gerade deshalb aber Jahre lang einsam stand und fast unbeachtet blieb. Als er in der Vorrede zum ersten Band seiner Metaphysik sich einen Kantianer nannte, wenn auch nur vom Jahre 1828 und nicht einen solchen aus der Zeit der Kategorien und der Kritik der Urtheilskraft, da hatte er sich freilich in den Augen der Hegel'schen Schule sein Urtheil selbst gesprochen, nämlich sich als einen hinter den Fortschritten der Zeit Zurückgebliebenen, als einen Zuspätgekommen bezeichnet. Aber die Tage der Herrschaft des absoluten Idealismus über die Gemüther waren bereits gezählt. In den Erfahrungswissenschaften bereitete sich eine mächtige Reaction gegen diesen Idealismus vor. Die Naturphilosophie Schelling's, welche Hegel adoptirte, hatte in die exacten Naturwissenschaften nie Eingang gefunden, und die herabwürdigenden Ausfälle Hegel's gegen den unsterblichen Newton waren am wenigsten geeignet, ihr zu neuem Ansehn zu verhelfen. In einer günstigeren Stellung befand sich zwar Hegel's Geschichtsphilosophie zu den historischen Wissenschaften; denn sie regte kräftig dazu an, in der Völker-, Staaten- und Culturgeschichte dem innern nothwendigen Zusammenhang der Ereignisse, Ansichten und zeitbewegenden Ideen nachzuspüren. Aber es stellte sich doch auch heraus, dass man den historischen That- sachen vielfach Gewalt anthun musste, wenn man sie unter das Joch der Hegel'schen dialektischen Entwicklung des Begriffs beugen, sie als eine ununterbrochene Reihe von Fortschritten vom Niedern zum Höhern darstellen wollte. Die Geschichtswissenschaft

emancipirte sich, wie die Naturwissenschaft schon längst gethan, von dem Einflusse der Philosophie. Es drohte, ja es begann ein gänzlicher Zerfall der Erfahrungswissenschaften mit der Philosophie. Sie wieder mit einander zu versöhnen, wie diess eine Zeit lang Kant gelungen schien, diess beabsichtigte Herbart, und zunächst in diesem Sinne war er Kantianer.

Hierbei musste sich zuvörderst sein Augenmerk auf die Revision der Grundlagen der Metaphysik richten. Durch die Kritik der reinen Vernunft wurde die Metaphysik in der Bedeutung des Worts, die sie von Aristoteles bis Wolff gehabt hatte, nämlich als die Wissenschaft vom Seyenden als solchen ($\tau\omicron\delta\ \delta\upsilon\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\upsilon$), als ein blosses Scheinwissen, verurtheilt. Durch Kant's Reform wurde sie zu einem System von apriorischen Formen, Begriffen und Grundsätzen, denen keine andre und weiter tragende Erkenntnisskraft inwohnt als die, in das regellos zerstreute Viele und Mannigfaltige der äussern und innern Wahrnehmung einen rationalen, einen verständigen und vernünftigen Zusammenhang zu bringen und dadurch wissenschaftliche Erfahrung möglich und begreiflich zu machen. Kant gelangte zu diesem Resultat nicht sowohl durch eine Kritik der metaphysischen Systeme, als vielmehr theils durch Analyse der rein mathematischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntniss, theils durch Untersuchung der Wurzel alles apriorischen Wissens, der Vernunft im weitern Sinne. Auf eine Beurtheilung, auf eine Ausmessung des Vernunftvermögens, unabhängig von der Erfahrung zu Erkenntnissen zu gelangen, ging er aus. Er gab damit seiner Vernunftkritik eine positive psychologische Grundlage, und lehnte sich dabei an die empirische Psychologie Wolff's an, indem er die Vermögen der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft im engern Sinne als gegebene That-sachen der Selbstbeobachtung ansah, jedem dieser Vermögen seine ihm eigenthümlichen Formen und Functionen zuwies, das Ineinandergreifen derselben im Process des Erkennens bestimmte und, was namentlich den Verstand und die Vernunft betrifft, mit

systematischer Vollständigkeit ein Inventarium⁵ ihres ursprünglichen Besitzthums an Begriffen und Grundsätzen aufnehmen zu können glaubte. Die Organisation der theoretischen Vernunft, „ihren Gliederbau, in welchem Alles Organ, nämlich Alles um Eins willen und jedes Einzelne um Aller willen da ist,“⁶ glaubte er aufgedeckt zu haben, und daraus nachweisen zu können, dass in diesem Organismus Alles einzig und allein auf Erfahrungserkenntniss und deren rationales Verständniss angelegt sey. Die transscendentale Dialektik, in welcher Kant seine zermalmende Kritik vorzüglich gegen die über alle Erfahrung hinausgreifende rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie der Leibniz-Wolff'schen Schule richtete, diente ihm nur dazu, das Ergebniss der transscendentalen Aesthetik und Analytik, die sich über jener psychologischen Grundlage aufbauen, zu controliren und vollständig zu bestätigen.

Hier tritt nun Herbart in doppelter Hinsicht als Gegner Kant's auf. Zuerst nämlich bezeichnet er dessen sorglose Hingabe an die Lehre von den Seelenvermögen als unkritisch. Zwar als Classenbegriffe, in denen sich einige der auffälligsten Unterschiede des innerlich Wahrnehmbaren, hier zunächst unsrer Vorstellungen und Vorstellungsthätigkeiten, fixirt haben, und deren Benennungen in den allgemeinen Sprachgebrauch übergegangen sind, lässt er sie gelten; aber eine mehr als nominale, eine reale Bedeutung vermag er ihnen in keiner Weise zuzugestehen. Sie ziehen Scheidewände zwischen dem, was unmerklich ineinander übergeht oder mit einander durchflochten ist; sie zertrümmern die Einheit des geistigen Lebens, dessen stetiger Fluss in ihnen erstarret; sie sind völlig unzureichend, um den Wechsel unsrer innern Zustände begreiflich zu machen; sie sind weder echte empirische Thatsachen noch brauchbare rationale Erklärungsprincipien. Herbart unternahm daher eine tief eingreifende Reform der Psychologie, die wieder mehr an Locke und Leibniz anknüpfte, welche nach seinem Urtheil auf besserm Wege waren als Wolff und Kant. An die Stelle der Lehre von den Seelen-

vermögen setzte er eine scharfsinnige Theorie des Gleichgewichts und der Bewegung der Vorstellungen, deren Gesetze er mit Hilfe des mathematischen Calculs bestimmte und mit den psychischen Phänomenen, zu deren Erklärung sie dienten, in Einklang fand. Hat nun auch diese Theorie sich allgemeiner Beistimmung nicht zu erfreuen gehabt, hat man namentlich den kühnen Versuch einer mathematischen Statik und Mechanik des Geistes mindestens für einen verfrühten, oder, weil sich die meisten psychischen Phänomene der Messung entziehen, nicht streng durchführbaren erklärt (worüber jedoch noch nicht das letzte Wort gesprochen ist), so wird doch allgemein anerkannt, dass durch Herbart's Kritik die Hypothese von den Seelenvermögen als völlig beseitigt anzusehen ist, dass er erst wieder die Psychologie als Wissenschaft von den Gesetzen des Seelenlebens auf die Untersuchung wirklicher Thatsachen der innern und äussern Erfahrung gelenkt und damit eine neue Aera derselben eingeleitet hat, in der sie sich in immer engere Verbindung mit den Naturwissenschaften, insbesondere der Physiologie, zu setzen und im Geiste vorsichtiger exacter Forschung sich aufzubauen strebt. Herbart wurde zwar auf seine höchsten psychologischen Erklärungsprincipien durch metaphysische Untersuchungen, namentlich über das in dem Begriff des Ich liegende Problem geführt; aber mit vollem Rechte durfte er in der Vorrede zum ersten Bande seiner „Psychologie als Wissenschaft“ sagen: „Will endlich Jemand versuchen, sich auf meine Schultern zu stellen, um weiter zu sehen wie ich, so darf er wenigstens nicht besorgen, dass der Boden unter mir zusammenbreche. Denn ich stehe nicht (wie man bei oberflächlicher Ansicht etwa glauben könnte) auf der einzigen Spitze des Ich, sondern meine Basis ist so breit wie die gesammte Erfahrung.“ In der That, streift man auch von der Herbart'schen Psychologie alles Metaphysische und Mathematische ab, so bleibt immer noch eine reiche Fülle von feinen und treffenden psychologischen Beobachtungen und von klaren und scharfen Begriffen übrig, die auf den gesetzlichen Zusammenhang des geistigen

Lebens ein helles Licht werfen. Darum ist auch diese Psychologie für die Pädagogik so überaus wichtig und fruchtbar geworden; darum hat sie sich zu einer „Völkerpsychologie“ erweitern und in der Sprachwissenschaft Eingang gewinnen können. Dass sich durch diese Reform der Psychologie auch die Erkenntnistheorie anders als bei Kant gestalten musste, liegt auf der Hand.

Doch Kant's Kritik der reinen Vernunft enthält auch in ihrem ersten Theile, der ganz nach einem psychologischen Schema angelegt ist, metaphysische, nämlich ontologische Bestimmungen in der Unterscheidung der Dinge an sich von den Erscheinungen. Herbart rühmt es als ein unvergängliches Verdienst Kant's, den wahren Begriff des Seyns ein für allemal in das hellste Licht gestellt und scharf bestimmt zu haben; aber Kant kommt darauf erst in der transscendentalen Dialektik bei Gelegenheit seiner Kritik des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes, und Herbart vermisst den Gebrauch dieser richtigen Begriffsbestimmung gerade da, wo man ihn am ersten erwarten sollte. Man darf daher wohl bezweifeln, dass Kant selbst der weitgreifende Werth seiner Entdeckung zum vollen Bewusstseyn gekommen sey. Denn daraus erklärt sich die hin- und herschwankende Stellung, in der er sich zu den Dingen an sich befindet, von denen er einerseits zugiebt, dass ohne sie der Begriff der blossen Erscheinung ganz unverständlich seyn würde, die er aber andererseits doch nur als Gegenstände des Denkens, nicht aber des Erkennens angesehen wissen will. Hier greift nun Herbart feststellend ein. In Kant's Behauptung der Unerkennbarkeit der Dinge an sich liegt zweierlei, nämlich nicht nur das Bekenntniss des Nichtwissens, was sie sind, ihrer Qualität, ihrer Essenz, sondern auch dass sie überhaupt sind, des Nichtwissens ihrer von unserm Wahrnehmen und Denken unabhängigen Existenz; des letzteren, weil wir sie, nach Kant, eben bloss denken können. Hinsichtlich des ersten Punktes ist Herbart mit Kant vollkommen einverstanden, jedoch nicht desshalb, weil es dem menschlichen Geiste an der Fähigkeit fehlt, in das innere Wesen

des Seyenden — etwa durch intellectuelle Anschauung — einzudringen, sondern aus dem allgemeinen Grunde, weil das Ansich jede Beziehung zu Anderem, also auch zu einem erkennenden Subject ausschliesst, Wissen aber überall nur in dem Auffassen von Beziehungen besteht, daher das Was des Ansichseyenden das schlechthin Unwissbare ist. Das Seyn der Dinge dagegen ist ihm nicht ein bloss gedachtes, sondern ein erkennbares. Kant hatte nämlich klar gezeigt, dass Seyn nicht etwas bedeutet, was zu dem Begriff eines Gegenstandes als ein seinen Inhalt vermehrendes Prädicat hinzugefügt werden könnte, sondern nur „die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“, also, wie diess Herbart formulirt, die absolute Position dessen, was als seyend anerkannt wird. Wir müssen, hatte Kant erläutert, aus dem Begriffe eines Gegenstandes herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen, und bei Gegenständen der Sinne geschieht diess durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen. Nur in der sinnlichen Wahrnehmung liegt hiernach die Bürgschaft für die Existenz des Wahrgenommenen. Alles dieses eignet sich Herbart an, wenn er sagt: schon in jeder Empfindung liegt die absolute Position als uns gegebene, und das Empfundene, die Qualität der Empfindung, macht darauf Anspruch, für ein Seyendes zu gelten. Aber, fährt er fort, wir besinnen uns, dass das, was wir empfinden, nur etwas Subjectives, daher Relatives, nur etwas für uns, nicht etwas an sich ist; folglich können wir ihm die selbständige Existenz nicht zugestehen. Es steht aber andererseits auch nicht in unsrer Macht, die in der Empfindung liegende absolute Position aufzuheben; denn sie ist eine gegebene Thatsache. Wir müssen sie daher auf etwas beziehen, was nicht empfunden wird, nicht erscheint. Diess führt nun Herbart, der schon bei den Eleaten die Einsicht findet, dass die Qualität des Seyenden schlechthin einfach seyn muss, auf den Begriff einfacher und realer Wesen, als der nothwendigen Voraussetzung der Erscheinungen. Diese Nothwendigkeit ist nun zwar keine andere als die unseres Denkens;

aber sie hat zu ihrer Basis eine gegebene Thatsache, die in dem Empfinden liegende absolute Position. Ein von solcher Grundlage ausgehendes Denken ist aber nicht mehr ein blosses Denken, sondern ein mittelbares Erkennen, und das in solcher Weise nothwendig Vorauszusetzende nicht ein bloss mögliches Gedankending, sondern ein wahrhaft Reales. — Hiermit ist nun die Grundlage des Realismus der Herbart'schen Metaphysik nachgewiesen, den man als einen rational-empirischen Realismus wird bezeichnen können.

Derselbe beschränkt sich jedoch nicht auf die Erkennbarkeit der Existenz realer Wesen. Diese haben zwar mit Kant's Dingen an sich die Unerkennbarkeit ihrer Qualitäten gemein, aber wenn nach Kant die Vorstellungen des Raums und der Zeit und die Kategorien einzig und allein auf das Gebiet der Erscheinungen und deren gesetzlichen Zusammenhang angewiesen sind und über den Zusammenhang der Dinge nicht den mindesten Aufschluss geben, so verfiht Herbart auf folgende Weise die entgegengesetzte Ansicht.

Nach Kant ist zwar an den Erscheinungen der Stoff in den Empfindungen gegeben, weil wir diese weder willkürlich erzeugen, noch aufheben, noch auch nur abändern können. Dagegen ertheilt ihnen unsre Einbildungskraft ihre räumlichen und zeitlichen Formen, und drückt unser Verstand ihnen in den Naturgesetzen durch die Kategorien sein eignes Gepräge auf. Formen und Gesetze der Erscheinungen sind also nicht gegeben, sondern werden erst durch die Gesetze unsers anschaulichen Vorstellens und reinen Denkens in sie hineingetragen. Hiergegen erhebt nun Herbart entschieden Einspruch. Die räumlichen Formen der sinnlichen Gegenstände und ihre zeitlichen Veränderungen sind nicht minder als ihr Empfindungsstoff gegeben. Zwar ist unsre Einbildungskraft nicht auf die Erzeugung der Formen, die wir an den sinnlichen Gegenständen wahrnehmen, beschränkt. Denn wir vermögen, wie die Geometrie und Phronomie belegt, räumliche Gestalten und Bewegungsformen

zu ersinnen, die in der Natur nicht beobachtet werden. Aber diejenigen, die wir an den sinnlichen Gegenständen wahrnehmen, schreiben wir ihnen nicht vor, sondern sie werden uns vorgeschrieben. Unsr Vorstellungsthätigkeit ist hier nicht mehr frei, auch nicht bloss an die Beschränkungen, die ihr die Eigenthümlichkeiten der Formen des Raums und der Zeit auferlegen, gebunden; sondern sie wird zur Bildung bestimmter Formen unter unzählig vielen anderen, gleichfalls vorstellbaren, genöthigt. Für das, was sie in solcher Weise einschränkt und bindet, finden wir aber, ebensowenig als bei den Empfindungen, den Erklärungsgrund in uns. Führte nun Kant das Gegebenseyn der Empfindungen auf die Voraussetzung transcscendentaler Gegenstände, die „unser Gemüth afficiren,“ so weist das Gegebenseyn auch der Formen auf denselben Erklärungsgrund hin. Jene Gegenstände sind aber bei Herbart die realen Wesen, die dasjenige reale Wesen, was wir unsre Seele nennen, zu inneren Zuständen, zu Empfindungen erregen, d. h. zu inneren Thätigkeiten bestimmen, die einerseits von der qualitativen Beschaffenheit der erregenden Realen, andererseits von der des erregten Seelenwesens abhängen. Hierdurch erhalten nun die Begriffe der Substantialität und Causalität eine, nicht mehr, wie bei Kant, bloss subjective, sondern eine, wenn auch nur erst vorläufig bestimmte, objective Bedeutung. Denn die Realen, sofern sie unabhängig von einander existiren, sind Substanzen; sofern sie aber auf einander wirken (erregen und erregt werden), sind sie Ursachen. — Da nun die Formen der Erscheinungen ebenso bestimmt wie das Mannigfaltige ihres Empfindungsinhaltes gegeben sind, so kann auch ihr Erklärungsgrund nur in den causalen Verhältnissen der Realen zu einander und zu unserm Seelenwesen liegen, so müssen diese es seyn, welche die Seelenthätigkeit zur Bildung jener bestimmten Formen nöthigen. — Dasselbe gilt endlich auch von den Gesetzen der Erscheinungen. Kant behauptet auch von ihnen, dass unser Verstand sie der Natur vorschreibe. Inzwischen beschränkt doch er selbst diese Behauptung auf die allgemeine

Gesetzmässigkeit der Erscheinungen überhaupt, und gesteht zu, dass die empirischen, also die eigentlichen Naturgesetze sich nicht „vom reinen Verstande“ ableiten lassen, sondern „Erfahrung hinzukommen müsse“; sie seyen indess doch nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes.⁷ Wodurch aber diese Auswahl des Besonderen aus dem Allgemeinen bedingt ist, erörtert er nicht weiter. Sie beruht in der That nur darauf, dass wir unter den unzähligen Gesetzen mathematisch bestimmter räumlicher Formen und Bewegungen diejenigen auswählen (oder wohl auch erst erfinden), unter welche sich die gegebenen räumlichen und zeitlichen Maassbestimmungen der Erscheinungen subsumiren lassen. Und so schreiben uns diese Data die Naturgesetze vor. Kann nun aber dieses Gegebene nur in den Verhaltungsweisen der Realen zu einander und zu unsrer Seele seinen Erklärungsgrund haben, so gilt diess auch von den Naturgesetzen.

Indem nun hiernach Herbart der Speculation die Befähigung vindicirt, nicht nur die Existenz realer Wesen zu deduciren, sondern auch aus den gegebenen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen und Veränderungen in der Erscheinungswelt, und aus den Vorgängen, die wir in unserm geistigen Innern beobachten, eine Erkenntniss dessen abzuleiten, was in und zwischen den realen Wesen wirklich geschieht, und dessen, was in der Erscheinungswelt blosser Schein ist, unternimmt er allerdings nichts Geringeres als, die von Kant auf die Erkenntniss der subjectiven Bedingungen der Erfahrung reducirte Metaphysik in der alten objectiven Bedeutung des Wortes, als Wissenschaft vom wahrhaft Seyenden und wirklichen Geschehen, in verjüngter Gestalt wieder aufzurichten.

Unverkennbar ist hier die Verwandtschaft der Herbart'schen Metaphysik mit Leibniz's Monadologie, von der sie sich gleichwohl in sehr wichtigen Punkten unterscheidet. Die realen Wesen Herbart's sind, wie die Monaden Leibniz's, die einfachen Substanzen, die sowohl der Körperwelt als der Welt der

seelischen Erscheinungen in allen ihren Abstufungen zu Grunde liegen und sich von den Atomen, die nur der räumlich-zeitlichen Veränderung, der Bewegung zugänglich sind, durch ihre inneren Zustände unterscheiden. Diese sind nach Leibniz ihnen anerschaffen, und in jeder Monade ist der zeitliche Ablauf derselben so prädestinirt, dass zwischen dem Wechsel der Zustände der verschiedenen Monaden kein realer, sondern nur ein idealer Zusammenhang besteht, ein gesetzlich geordnetes sich Entsprechen, prästabilirte Harmonie. Die realen Wesen Herbart's dagegen haben an und für sich nur eine einfache und unveränderliche Qualität. In innere Zustände gerathen sie erst, wenn sie einander durchdringen, wo sie sich in Folge der Gegensätze zwischen ihren Qualitäten gegenseitig zu inneren Thätigkeiten erregen, vermöge deren sie sich in ihrer Qualität behaupten, jede Aenderung derselben zurückweisen, und die daher Herbart Selbsterhaltungen der Wesen nennt, die in den Seelenwesen als Empfindungen zum Bewusstseyn kommen, in allen Wesen aber die Wurzeln desjenigen wirklichen Geschehens sind, das wir Leben und Kraftthätigkeit nennen. Leibniz hatte ferner zugestanden, dass seine Monaden auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen könnten. Er machte aber der Theologie die Concession, dass sie auf übernatürliche Weise von Gott geschaffen, aus der Urmonade effulgurirt seyen. Herbart, dem es weit weniger darum zu thun war, seine Metaphysik mit der Theologie als mit den Naturwissenschaften in Verbindung zu setzen, schweigt hierüber. Es ist aber einleuchtend, dass, da bei ihm vom Begriffe des Seyns alles Entstehen und Vergehen streng ausgeschlossen ist, die Annahme eines zeitlichen Ursprungs der realen Wesen, sey es aus Nichts oder aus einem Urwesen, auf einen unlösbaren Widerspruch führen würde. Der Ausweg einer übernatürlichen Entstehung besagt in der That nichts weiter als das Bekenntniss, dass dabei nicht allein das Wissen leer ausgeht, sondern dass sogar diese Annahme das oberste Denkgesetz, ohne welches überhaupt kein Wissen möglich ist, aufhebt. — Nicht einmal darüber, ob

in der Gesamtheit die realen Wesen ursprünglich getrennt waren, daher noch kein Causalzusammenhang zwischen ihnen bestand, nichts wirklich geschah, und diess erst mit ihrem Zusammenkommen anfang; oder ob es wenigstens für einen Theil dieser Wesen ein ursprüngliches Zusammen, daher auch Wechselwirkung gab; mit andern Worten: ob dem Natur- und Weltlauf ein zeitlicher Anfang beizulegen sey oder nicht, stellt Herbart eine bestimmte dogmatische Behauptung auf. Es genügt ihm, dass die Erfahrungsthatsachen nur durch die Voraussetzung eines Causalnexus der Elemente der Dinge begreiflich werden, und dass ihm die Causalität kein bloss subjectiver Verstandesbegriff ist, unter den wir die Zeitfolge der Ereignisse subsumiren, sondern dass er die Causalität aus dem Zusammenseyn realer Wesen von differenter Qualität erklären und als ein den Dingen immanentes Verhältniss deduciren zu können glaubt.

Die Metaphysik Herbart's ist realistisch. Indess möchte ich meinerseits doch nicht behaupten (und ich spreche diess nicht zum ersten Mal aus⁸), dass sie sich völlig frei von allen subjectiv-idealistischen Formen zu halten vermöge, die vielmehr an manchen Stellen wie sichtbare Fäden das realistische Gewebe durchziehen. Die Qualitäten der einfachen Realen können wir uns nur nach Analogie homogener Empfindungen denken. Die „zufälligen Ansichten“, nach welchen Herbart die differenten einfachen Qualitäten der Realen in Gleiches und Entgegengesetztes zerlegt, um daraus die Störungen und Selbsterhaltungen derselben abzuleiten; die kugelförmige Ausdehnung der einfachen Elemente der Materie, die er als eine nothwendige „Fiction“ ansieht, um eine partielle Durchdringung derselben vorstellbar zu machen und dadurch zu dem Begriff anziehender und abstossender Kräfte zu gelangen, sind nur Gedankenbrücken, durch die er sich den Weg über einen, wie es scheint, der objectiven Erkenntniss unzugänglichen Abgrund zu bahnen sucht.

Doch absolutes Wissen nahm ja überhaupt Herbart für seine Metaphysik nicht in Anspruch, sondern Grenzen der

Erkenntniss erkannte er mit Kant an — nur dass er sie weiter hinausrückte. Zwar zu einer speculativen Psychologie und einer Naturphilosophie bietet ihm seine allgemeine Metaphysik die Prämissen dar, nicht aber zu einer speculativen Theologie. Denn obgleich er dem teleologischen Beweis für das Daseyn Gottes ein grösseres Gewicht beilegt als Kant (der übrigens selbst offenbar nur ungern ihm volle Beweiskraft abspricht), so findet er doch, dass in dem ganzen Umfang der Erfahrung die Data fehlen, auf welche eine Erkenntniss des Wesens Gottes, der ihm der Unerforschliche bleibt, gegründet werden könnte, und dass es, wie er sagt, nur „erlaubt seyn muss, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, der viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüth hat als alle Philosophie. — Gerade aber wegen der Unbestimmtheit“, — fährt er fort — „welche überhaupt bei diesem erhabensten aller Gegenstände die Speculation übrig lässt, darf immerhin der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja selbst der Phantasie einige Freiheit gestattet werden. Und vor allem müssen die praktischen Ideen benutzt werden, um die Lehre von Gott in sofern mit festen Strichen zu bezeichnen, als dieses nöthig ist zur Unterscheidung des vortrefflichsten aller Wesen von dem bloss mächtigen, ursprünglichen Ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgiltigen Urgrunde der Dinge. Hiezu muss nun die metaphysische Speculation mancherlei Dienste leisten. Sie muss Spinozismus und Idealismus entkräften, welche das ausserweltliche Wesen und dessen aus sich herausgehendes, den Gegenüberstehenden gewidmetes Wohlwollen, hinwegnehmen. Die göttliche Wohlthat darf nicht erscheinen als ein Nepotismus, der nur die Seinigen, die Angehörigen, erhebt; denn die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde. Es genügt nicht zur Religion, dass die Welt als ein grosses Cultursystem dargestellt werde, worin der Allein-Reale nur Sich selbst vervollkomme. Sondern es fördert die Religion, dass Derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat, jetzt

im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überlässt, als ob er keinen Theil an ihr habe; ohne Spur aller solchen Empfindung, welche der menschlichen Sympathie, vollends dem Egoismus gleichen könnte.“⁹ Schon an diesen Worten und dem, was weiter nachfolgt, lassen sich die Grundzüge von Herbart's Religionsphilosophie erkennen, in welcher er in den wesentlichsten Punkten wieder mit Kant zusammentrifft.

Eifrig war er dagegen bemüht, seine Metaphysik mit den Naturwissenschaften in enge Verbindung zu bringen. Diess bezeugen vorzüglich die seiner allgemeinen Metaphysik beigegebenen „Umrisse der Naturphilosophie“, die zugleich darlegen, dass ihm der damalige Stand der erklärenden Naturwissenschaften gründlich bekannt war. Aber er selbst will diese Umrisse nicht für Lehrsätze angesehen wissen. Er war sich der Schwierigkeiten einer Naturphilosophie sehr wohl bewusst, die darin liegen, dass einerseits die allgemeinen metaphysischen Principien weit genug entwickelt seyn müssen, um Vergleichungspunkte mit den physikalischen, chemischen und biologischen Theorien darzubieten, und dass andererseits diese Theorien als für alle Zeiten fest begründet müssen angesehen werden dürfen. Dieses letztere gilt aber nur von einigen wenigen; im Gegentheil haben die meisten naturwissenschaftlichen Theorien innerhalb der letzten 40 Jahre so grosse Umgestaltungen erfahren und scheint dieser Gährungsprocess seinem Abschluss auch jetzt noch so fern, dass schon aus diesem Grunde für eine über die allgemeinsten Grundbestimmungen hinausgehende Naturphilosophie selbst gegenwärtig noch nicht der günstige Zeitpunkt gekommen seyn möchte. Der Herbart'sche Monadismus steht zwar der physikalischen Atomistik ungleich näher als die Kant'sche Dynamik; aber mit dem Dualismus beweglicher Atome und äusserlich hinzukommender bewegender und in die Ferne wirkender Kräfte vermag sich derselbe nicht einverstanden zu erklären. Wenn Newton sein Gravitationsgesetz nur als ein *phaenomenon* bezeichnete, dessen physische Ursache zu entdecken ihm noch nicht gelungen sey, so

nimmt Herbart im Wesentlichen denselben Standpunkt ein, indem nach ihm nur von scheinbaren Kräften die Rede seyn kann. Aber als Metaphysiker glaubte er den Realgrund derselben in den innern Zuständen der einfachen Elemente der Materie, in die sie bei ihrer Durchdringung gerathen, und den verschiedenen Graden dieser Durchdringung nachweisen zu können. Ob ihm diess in befriedigender Weise gelungen ist, mag hier dahin gestellt bleiben. Jedenfalls liegt aber in jenen bewegenden Kräften, wenn sie auf Realität Anspruch machen, für den Metaphysiker ein Problem vor.

Herbart hielt jedoch überhaupt seinen metaphysischen Neubau nicht für ein vollendetes Werk, sondern war nur davon überzeugt, dass er auf einem festen Grunde ruhe. Was das Erstere betrifft, so sagt er in der Vorrede zum ersten Bande seiner Metaphysik: „Die Acten der Metaphysik sind nicht geschlossen und können noch lange nicht geschlossen werden. Diese Wissenschaft muss nach vielfältigen Misshandlungen ganz von neuem bearbeitet werden. Und die Arbeit kann nicht in demselben Augenblicke, da sie von vorn an wieder vorgenommen wird, auch für geendigt gelten.“ Er verwahrt sich daselbst sogar gegen die Meinung, als sey es seine Absicht, eine neue Schule zu stiften. Spinoza und die Metaphysiker vor Kant überhaupt hinsichtlich der Lehre vom Seyn diesem letzteren gegenüberstellend, tritt er entschieden auf Kant's Seite und rechnet sich desshalb zu seiner Schule. Und nicht allein in dieser Beziehung war er ein Nachfolger Kant's, sondern auch als Kritiker, obwohl nicht als Kritiker des Vernunftvermögens. Denn dieses zuerst auszumessen und seine Grenzen zu bestimmen und dann die Metaphysik zu kritisiren, hielt er allerdings für ein verfehltes Unternehmen, weil alle Begriffe, durch die wir unser Erkenntnisvermögen denken, metaphysische Begriffe sind. In diesen aber, z. B. in dem Begriffe des einheitlichen Dinges mit einer Mehrheit von Eigenschaften, in den Begriffen der Veränderung, des Verhältnisses der Ursache zu der aus ihr hervorgehenden Wirkung, des sich selbst wissenden

und bestimmenden Ichs, entdeckte er Widersprüche, die es unmöglich machen, sie als wissenschaftlich gültige Begriffe anzuerkennen, obgleich sie die Autorität der Erfahrung für sich in Anspruch nehmen. Die gemeine Erfahrung und zum Theil selbst die Erfahrungswissenschaften arbeiten mit logisch ungültigen Begriffen, die einer Berichtigung bedürfen, die sie logisch denkbar macht und doch zugleich dem, was an ihnen erfahrungsmässig feststeht, gebührende Rechnung trägt. Eine Kritik der Erfahrungsbegriffe ist das Erste, womit nach Herbart die Metaphysik anzufangen hat, und nach deren Berichtigung erst eine Theorie des Erkenntnisvermögens und eine Bestimmung seiner Grenzen ausführbar wird. Ein genauer Kenner der Geschichte der Philosophie, zeigte er, dass jene Widersprüche in den Erkenntnisbegriffen theils schon im Alterthum, theils erst in der neueren Zeit bemerkt, aber meistens zu leicht genommen worden sind, indess er gerade in ihnen die Darlegung der eigentlichen Grundprobleme der Metaphysik findet. Er erweiterte damit die Kritik, welche Kant in den Paralogismen der reinen Vernunft, den Antinomien und in der Beurtheilung der Beweise für das Daseyn Gottes mit so grossem Scharfsinn durchgeführt hatte. Herbart's Kritik der Begriffe und seine historisch-kritischen Bemerkungen über die metaphysischen Probleme haben einen bleibenden Werth, kein künftiger Denker, der unbefriedigt durch Herbart, andre Lösungen versucht, wird sie unbeachtet lassen können, und die Geschichte der Philosophie wird auch nach dieser Seite hin Herbart einen Platz neben Kant anzuweisen haben.

Aber nicht bloss als Metaphysiker, sondern auch als Ethiker war Herbart in ähnlichem, nämlich in weiterem Sinne ein Nachfolger Kant's. Denn gleichwie er als das grösste Verdienst desselben um die Metaphysik seine Begriffsbestimmung des Seyns bezeichnet, so rühmt er hinsichtlich der Ethik sein Bestreben, den Begriff des Sollens richtig aufzufassen, so dass Kant nahe daran war, die gänzliche Unabhängigkeit beider Begriffe von einander und damit die radicale Verschiedenheit der Aufgaben der

Metaphysik und der Ethik zu erkennen. In der That hebt Kant den Gegensatz zwischen Naturnothwendigkeit und moralischer Nothwendigkeit scharf hervor, wonach die letztere nicht das ist, was seyn oder geschehen muss, sondern das was seyn und geschehen soll, d. i. was einzig und allein werth ist, durch Wollen und Handeln verwirklicht zu werden. In der Werthschätzung des Guten um seiner selbst willen, in der ausschliesslichen Beziehung des Prädicats „gut“ auf den Willen, in der Achtung für das moralische Gesetz, welche allein für das den wahrhaft sittlichen Willen charakterisirende Motiv gelten darf — in alledem zeigt es sich, dass für Kant die praktische Philosophie weder eine beschreibende noch eine erklärende, sondern eine dem Wollen und Handeln Normen vorschreibende Wissenschaft ist, und dass ihm die Giltigkeit dieser Vorschriften ausschliesslich auf der Erkenntniss ihres nicht bloss relativen und subjectiven, sondern ihres absoluten, nicht einmal bloss auf die menschliche Persönlichkeit beschränkten Werthes beruht. Darum preist es auch Herbart als ein hohes Verdienst Kant's, die Ethik von allem Eudämonismus, auch dem verfeinertsten, von allen egoistischen Motiven gründlich gereinigt zu haben. Völlig einverstanden mit ihm war er daher auch darin, dass der Werth des sittlichen Wollens nicht in seinen Zielen, den zu erstrebenden Gütern, sondern in der Form des Wollens zu suchen sey. Diese fand nun Kant in seinem moralischen Gesetz, der höchsten formalen Vorschrift, nach welcher die praktische Vernunft durch ihren kategorischen Imperativ dem Willen sich zu richten gebietet. Die Berechtigung zu diesem Gebot sah er in seiner Allgemeingiltigkeit, durch welche es Anspruch auf Achtung, auf unbedingte Werthschätzung erlange.

Hier beginnen nun aber Herbart's Bedenken gegen die Zulänglichkeit der Kant'schen Grundlegung zur Moralphilosophie. Die Formel des kategorischen Imperativs: „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ setzt eine

Beurtheilung der Tauglichkeit der Maximen zu Principien einer allgemeinen Gesetzgebung voraus. Die Hinweisung auf das Allgemeine, auf das, was Alle wollen können, schliesst zwar die selbstsüchtigen Maximen des Einzelwillens aus, enthält aber keine positive Bestimmung und bringt sogar die Ethik in die Gefahr, dass sich der aus ihr verwiesene Eudämonismus wieder in sie einschleiche. Denn eine Maxime, welche das Wohlbefinden, die Glückseligkeit Aller beabsichtigte, würde hiernach nicht verwerflich und doch nicht rein moralisch seyn. Jedenfalls ist hier der Beurtheilung ein weiter Spielraum überlassen, der, wenn er nicht durch positive Bestimmungen beschränkt wird, auf einen inhaltsleeren, hohlen Formalismus zu führen droht. Die praktische Vernunft gebietet nach Kant dem Willen, sich nach dem moralischen Gesetz zu richten. Aber sofern sie gebietet, ist sie selbst Wille. Da jedoch der sittlich vernünftige Wille von dem selbstsüchtigen widersittlichen zu unterscheiden ist, so kann nicht der Wille als solcher der Gesetzgeber seyn, sondern es muss ihm die Einsicht von dem vorausgehen, was allein unbedingt werth ist, als Gesetz zu gelten; die Berechtigung des Gesetzes zu gebieten kann demnach nur durch eine von allem Wollen unabhängige Werthbeurtheilung nachgewiesen werden. Und da es dabei auf die Bestimmung der Form des Willens ankommt, so kann diese Beurtheilung sich allein auf Willensverhältnisse beziehen. Urtheile, welche über solche in scharfe Begriffe gefasste Willensverhältnisse unwillkürlich und mit unmittelbarer Gewissheit Beifall oder Missfallen aussprechen, nennt Herbart ästhetische Urtheile, weil es mit der Beurtheilung der Werke der schönen Kunst und Poesie, wo gleichfalls nur Formen und Verhältnisse das sind, worauf sich Wohlgefallen und Missfallen bezieht, die gleiche Bewandniss hat. Solche Urtheile über Willensverhältnisse begründen nun Herbart's logisch-gegliedertes System der sittlichen Musterbegriffe oder praktischen Ideen, als der Regulative für das sittliche Leben sowohl des Einzelnen als der menschlichen Gesellschaft. An ihrer Spitze steht

die Idee der innern Freiheit, als der geforderten Einstimmigkeit des Willens mit der sittlichen Einsicht, und diese letztere kommt in den Ideen der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts und der Vergeltung zum klaren Bewusstseyn. Diese Ideen treten nun bei Herbart an die Stelle des kategorischen Imperativs. Keine von ihnen darf auf Kosten der andern hervorgehoben und vorzugsweise zur leitenden Maxime gemacht werden; denn diess führt zu moralischer Einseitigkeit, „bei der ein von der einen Seite sehr vernünftiges Leben von mehreren andern Seiten höchst unvernünftig werden kann. Wer aber“, sagt Herbart, „dieselben (die Ideen) aufzufassen und gleichmässig in sich wach zu erhalten sich bemüht, der wird in ihnen jene sanfte Führung finden, von der Plato so oft redet, freilich aber nicht gewaltsame Nöthigung, an die man sich seit Kant's kategorischem Imperativ so gewöhnt hat.“¹⁰ Tugenden und Pflichten ergeben sich erst durch Anwendung der Ideen auf die concreten Verhältnisse des menschlichen Daseyns. Sie zu entwickeln ist erst die zweite Aufgabe der praktischen Philosophie, nachdem durch die Ideenlehre der Grund dazu gelegt worden. Diese enthält auch in den Ideen des Rechts und der Vergeltung die Fundamente des Naturrechts, das nicht, wie bei Kant und Fichte, von der Moral gänzlich losgerissen werden darf.

Kant war vor allem darauf bedacht, der Moral ihre ernste Strenge zu wahren. Daher fand er den reinsten Ausdruck eines wahrhaft guten Willens in dem Begriffe der Pflicht, als der Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. Auf den Pflichtbegriff gründete er den der Tugend und stellte der Pflicht schroff die Neigung gegenüber, indem ihm für das sicherste Kennzeichen einer tugendhaften Handlung, d. i. einer Handlung aus Pflicht, das Bewusstseyn galt, dass diese nicht aus Neigung, vielleicht sogar gegen dieselbe entsprungen sey. Schon Schiller nahm an diesem Rigorismus der Kant'schen Moral, wie er es nannte, Anstoss. Er fand, dass auf diesem Standpunkt die zarteren Tugenden, wie Liebe und Freundschaft, nicht

in ihrem wahren Lichte erscheinen, und setzte dem Sittlichen erhabenen der Pflicht das Sittlichschöne, wie es sich in der Gesinnung und Handlungsweise der schönen Seele ohne Kampf mit widersittlichen Neigungen still vollzieht, zur Seite. Aber trotz seines Ausspruchs: „Der Mensch muss lernen edler begehren, damit er nicht nöthig habe erhaben zu wollen“, gedachte er doch keineswegs die moralische Gesinnung auf eine ästhetische Stimmung des Gemüths zurückzuführen. Er betrachtete vielmehr die „ästhetische Erziehung des Menschen“ nur als eine Vorstufe zur sittlichen Charakterbildung und bemerkte ausdrücklich, dass im Affect, wo die Harmonie der Seelenkräfte gestört ist, die ästhetische Bildung nicht mehr ausreiche, dass dann die gebietende Vernunft in der Stimme des Gesetzes sprechen, „die schöne Seele sich in eine erhabene verwandeln müsse.“ Und so blieb er doch hinsichtlich des Moralprinzips Kant treu.¹¹

Mindestens ebenso fern wie Schiller lag es Herbart, die Moral ihrer ersten Würde entkleiden und in einen weichlichen Schönheitscultus auflösen zu wollen. Aber Schiller nimmt doch eigentlich nur die edleren Neigungen gegen Kant's moralische Verurtheilung der Neigungen überhaupt in Schutz. Es würde ein grosser Irrthum seyn, wenn man den ästhetischen Urtheilen Herbart's, aus denen die sittlichen Ideen hervorgehen, eine verwandte Bedeutung beilegen wollte. Sie haben mit sympathischer Zuneigung und antipathischer Abneigung nichts zu thun; denn sie beziehen sich nicht auf solche Werthe, welche gewisse Willensverhältnisse für das Subject haben, sondern einzig und allein auf die Werthe, welche, ganz abgesehen von dem Subject und seinen Interessen, den objectiv aufgefassten Willensverhältnissen zukommen. Das Subject entäussert sich dabei alles Einflusses und giebt sich ganz dem Vorgestellten hin, ohne alles Begehren und Wollen. Kant's Gesetzesmoral ist in den Augen Herbart's zwar rein und kraftvoll, aber einseitig. Sie betont zu überwiegend das Handeln und findet nicht für die edle Gesinnung einen vollbefriedigenden Ausdruck. Sie erhält

dadurch eine allzu juridische Färbung, die wohl bei den Ideen des Rechts und der Vergeltung am Platze ist, nicht aber die zarteste Blüthe der Sittlichkeit, das reine Wohlwollen, und die sittliche Vollkommenheit in das rechte ideale Licht stellt. Hier bedurfte Kant's Gesetzesmoral nicht nur einer Ergänzung durch das Sittlichschöne, sondern auch des schärferen Nachweises, dass die von Kant selbst so nachdrücklich betonte unbedingte Hochschätzung des Guten um seiner selbst willen ihrem ganzen Umfange nach in ästhetischen Urtheilen über bestimmt angebliche einfache Willensverhältnisse ihre Wurzeln hat. Die Schönheit der Tugend anzuerkennen zeigt sich zwar manchmal Kant bereit genug, aber immer doch ängstlich besorgt, dass dem Guten etwas von seiner ersten Würde entzogen werde, wenn man es dem Schönen allzu nahe rücke, oder es gar mit diesem auf eine gemeinsame Quelle zurückführe.

Noch ist aber ein Punkt zu berühren, in welchen Herbart nicht bloss Kant's Moral ergänzt, sondern als entschiedener Gegner auftritt.¹²

Um der gesetzgebenden praktischen Vernunft ihre selbständige Würde, um dem Moralgesetze eine höhere Bedeutung als die eines blossen Naturgesetzes zu sichern, forderte Kant Autonomie der Vernunft. Aber diese war, wie schon zuvor bemerkt wurde, bei ihm die Autonomie, nicht der sittlichen Einsicht, sondern des Willens. Diess führte ihn auf das Postulat der transcendentalen Freiheit desselben selbst bestimmenden Willens, von der er zugab, dass sie theoretisch nicht erweislich sey, die ihm aber eine nothwendige Voraussetzung war und in der That werden musste, wenn dem Willen das Amt des Gesetzgebers übertragen wurde. Hiermit bekannte er sich zum Indeterminismus. Gleichwohl aber einsehend, dass es erfahrungsmässig ein motivloses Wollen gar nicht giebt, dass der Wille des Menschen immer entweder durch sinnliche egoistische Triebfedern oder durch vernünftige Beweggründe determinirt wird, suchte er diesen Widerspruch zu lösen durch die Distinction zwischen dem Menschen

als Sinneswesen und als intelligibles Wesen. In der ersteren Beziehung ist der Mensch ein Glied der Erscheinungswelt, in der alles was geschieht nach dem Causalgesetz mit unabänderlicher Nothwendigkeit determinirt ist; als intelligibles Wesen ist er aber ein Ding an sich, und hier ist Raum vorhanden für eine andre Art von Causalität als die, welche in der Sinnenwelt herrscht, für die absolute Freiheit eines sich selbst bestimmenden Willens. Ist nun derselbe einzig und allein der Urheber des Moralgesetzes, so wird dasselbe schon zu einer rein zufälligen und darum ganz unbegreiflichen That dieses Willens. Aber Kant geht sogar noch weiter. Er unterscheidet überhaupt einen empirischen und einen intelligiblen Charakter des Menschen. Der erstere bezeichnet seine Sinnesweise als Erscheinungswesen, der zweite seine Denkweise als intelligibles Wesen. Der intelligible Charakter ist aber die Wurzel des empirischen, dem er während der ganzen Lebenszeit des Menschen sein Gepräge giebt. Das intelligible Wesen hat sich seinen Charakter durch einen ausserhalb aller Zeit liegenden, daher nie zur Erscheinung kommenden Act seiner freien Selbstbestimmung selbst gegeben. Er kann aber gut oder böse seyn, und darnach bleibt es auch der Mensch zeit seines Lebens. Die transcendentale Freiheit lässt daher auch einen aller Moralität schlechthin entgegengesetzten, ursprünglich bösen Willen zu, und Kant steht nicht an, einen solchen bei Menschen, die, wie er sagt, von Kindheit an sich als „geborene Bösewichter“ zeigen, anzunehmen.

Dass nun durch diese Consequenzen der Kant'schen Freiheitslehre eine radicale Besserung des Menschen unmöglich gemacht; dass zuletzt alle Zurechnung aufgehoben wird, weil sie Schuld und Verdienst in einen Willensact verlegt, von dem keine Spur der Erinnerung im Bewusstseyn zurückgeblieben ist; dass in ihr nichts weniger als ein fester Stützpunkt der Moralität zu finden ist, — diess stellte Herbart in's hellste Licht. Den Grundfehler entdeckte er in der Annahme eines sich selbst bestimmenden Willens, eines Begriffs, dessen unheilbare innere Widersprüche er

nachwies. Der Wille kann sich nicht selbst determiniren, und er thut diess auch sogar in der Willkür nicht. Eine indeterministische Freiheit ist daher weder logisch denkbar, noch wird sie durch Thatsachen gerechtfertigt, noch ist sie mit dem Interesse der Moralität vereinbar. Durch alles dieses wird im Gegentheile auf einen Determinismus hingewiesen, jedoch nicht auf jenen äusseren fatalistischen Spinoza's und der Materialisten, welcher den Menschen als sinnliches und geistiges Wesen wie ein willenloses Glied in einer Kette von Ereignissen betrachtet, die sich mit eiserner Naturnothwendigkeit entwickeln, sondern auf einen innern Determinismus, wie ihn schon Leibniz vertrat, bei welchem die Einsicht einer Person den Willen derselben Person bestimmt. Kant's Autonomie des Willens wandelt sich dadurch um in eine Autonomie der Person, der sowohl die Einsicht als der Wille zueigen ist. An die Stelle der transscendentalen Freiheit tritt daher bei Herbart die innere, die sittliche Freiheit, die aber keine vollendete Thatsache, sondern eine Idee ist, die zu verwirklichen dem Menschen als die Aufgabe zufällt: sich von den Banden seiner sinnlichen und wider-sittlichen, ihn fortwährend zum Egoismus hinziehenden Natur loszureissen, und sich in seinem Lebenslauf, im Wollen und Handeln, einzig und allein nach den untrüglichen Leitsternen der sittlichen Ideen zu richten. Je mehr ihm diess gelingt und er dadurch zu innerer Harmonie zwischen seinem Wollen und seiner sittlichen Einsicht gelangt, um so mehr wird er sittlich frei. Die unveränderliche Gleichheit der Beurtheilung des Werthes und Unwerthes seines Wollens und die Reue, die ihn ergreift, wenn er sie unbeachtet liess oder sich handelnd mit ihr in Widerstreit setzte, treibt ihn fortwährend an, die Lösung dieser seiner Aufgabe zu versuchen; und bei jedem neuen gelungenen Versuch erstarkt sein sittlicher Wille, und empfängt seine innere Freiheit einen Zuwachs. Kant's grosses Wort: „du kannst, denn du sollst,“ enthält zwar keinen Beweis für das Können, wohl aber, da das Bewusstseyn des Sollens, als dessen, was allein unbedingt werth ist zu

geschehen, unabänderlich feststeht, einen vollgiltigen Grund, das Können vorauszusetzen, an dasselbe zu glauben.

Wie schon bemerkt, ist Herbart's Determinismus unvereinbar mit allen Formen des Spinozismus und Materialismus. Denn er setzt Wesen voraus, in welchen der Erregbarkeit von aussen her eine innere Selbständigkeit des Denkens, Erkennens und Wollens gegenübersteht, reale Wesen, Monaden im Sinne Herbart's. Und so reicht hier seine realistische Metaphysik seiner Ethik, die streng idealistisch ist, die Hand und bereitet derselben die Stätte vor. Diese durchweht ein platonischer Geist innerer Seelenharmonie, und keine Richtung bekämpfte Herbart energischer als die, welche die Ethik in Physik aufgehen lassen, sie zu einer theoretisch erklärenden Wissenschaft stempeln wollte. Er wahrt ihr streng ihren vorbildlichen, auf absoluten Werthbestimmungen beruhenden selbständigen Charakter.

Aus der Anwendung der Ethik auf den Menschen als Einzelwesen und als gesellschaftliches Wesen und durch Verbindung mit der Psychologie entspringen Herbart's Lehren von der Erziehung und vom Staate. — Als das Ziel der Erziehung bezeichnet er die Bildung eines edlen und festen sittlichen Charakters, der sich in allen Verlockungen und Stürmen des Lebens als dauerhaft bewährt und, da die ethischen Ideen das Höchste und Heiligste sind, was der Mensch kennt, ihm zugleich eine religiöse Stimmung geben. Nicht nur die Regierung der Zöglinge, Gewöhnung und Zucht sollen auf dieses Ziel hinsteuern, sondern auch der Unterricht. Alle Erwerbung von Kenntnissen und Fertigkeiten soll darauf hinarbeiten, ein erziehender Unterricht seyn. Die Mittel zur Erreichung dieses Ziels können nur aus der Psychologie geschöpft werden, da diese über die allmähliche Entwicklung unsrer geistigen Fähigkeiten Aufschluss und dadurch die richtigen Methoden an die Hand giebt, zu jenem Ziele zu gelangen. Für Herbart, der schon als noch sehr jugendlicher Erzieher Erfahrungen machte und diese mit seinen bereits damals

feststehenden leitenden Gesichtspunkten in innern Zusammenhang zu bringen wusste, war und blieb die Pädagogik während seines ganzen Lebens eine wahre Herzenssache; er wurde nicht müde, sie auf alle Weise theoretisch und praktisch zu fördern. Und auf diesem Felde hat er in der That sich vielseitiger Anerkennung und namhafter Erfolge zu erfreuen gehabt; seine Lehren haben sich als fruchtbar erwiesen und gewinnen in der Gegenwart eine immer weitere Verbreitung und ein fortwährend steigendes Ansehn. — In der Lehre vom Staat unterscheidet Herbart die Natur des Staats, das, was er wirklich ist, von seinem ethischen Musterbild, dem, was er seyn soll. Der Staat ist ihm „Gesellschaft geschützt durch Macht“, und sein Zweck „die Summe aller Zwecke aller Gesellschaft, die sich auf seinem Machtgebiet gebildet hat oder noch bilden wird.“ Die in der Gesellschaft überhaupt, daher auch im Staat wirksamen Kräfte sind ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte, die Bewegungen hervorbringen und sich in's Gleichgewicht zu setzen streben. Es giebt daher eine Statik und Mechanik des Staats, deren Grundriss Herbart mit scharfen Strichen entwirft. Die Macht des Staats soll aber im Dienste der gesammten sittlichen Ideen stehen, sich also nicht bloss auf den Schutz des Rechts, auf die gerechte und billige Austheilung von Lohn und Strafe erstrecken, sondern auch in einer wohlwollenden Verwaltung, in der Förderung der sittlichen Cultur, in der Gewährung einer mit der gesellschaftlichen Ordnung verträglichen individuellen Freiheit, in der Hebung des Gemeinsinns sich als eine sittliche Macht kund geben, damit zuletzt die Staatsgesellschaft zu einem vom Geiste aller sittlichen Ideen beseelten und durchdrungenen Gemeinwesen werde.

Nur kurz mag hier noch angedeutet werden, dass Herbart auch um die Aesthetik im engern Sinne, die Lehre vom Natur- und Kunstschönen, sich sehr verdient gemacht hat, obgleich er hier nur fruchtbare Keime ausstreute, deren Entwicklung und Verwerthung er Nachfolgern überliess, die er denn auch gefunden

hat. Gleichwie er in der Ethik nicht dabei Beruhigung fassen konnte, dass die Form des Willens das ist, was ihm seinen Werth ertheilt, sondern es für nöthig fand, diese Form durch ein System von Willensverhältnissen genauer zu bestimmen, so genügt ihm auch in der Aesthetik nicht die allgemeine Bemerkung, dass das Wohlgefallen an dem Schönen sich nicht auf seinen materiellen Inhalt, sondern auf seine Form bezieht. Denn auch hier sind es bestimmte qualitative oder quantitative Verhältnisse, an denen dieses Wohlgefallen haftet. Sie sind aber ebenso verschieden wie die Gebiete des Schönen: andre im Reiche der Farben und Gestalten als in dem der Töne und Laute, andre im Simultanschönen als im Successivschönen, in dessen Bereich auch die Poesie fällt. Soweit sie bereits klar erkannt sind und feststehen, sind sie zwar durch mancherlei Versuche empirisch gefunden worden; aber die Erfahrung dictirt nicht das Wohlgefallen an ihnen, sondern ruft dasselbe nur in der Seele hervor, und die Psychologie hat weitere Aufklärung darüber zu geben, unter welchen Bedingungen der Widerstreit psychischer Kräfte zum Missfallen oder andrerseits die Ueberwindung desselben durch Einigung des Widerstreitenden zum Wohlgefallen führt. Ueberall muss aber die Kunstform von dem Kunsteffect unterschieden werden. Nur in der ersteren hat das objective, das classisch Schöne seinen Sitz, der Effect ist nur auf subjective psychische Erregung berechnet. — Man hat wohl diese Zurückführung der ästhetischen Beurtheilung auf Formen, Maasse und Verhältnisse allzu äusserlich gefunden und entgegnet, dass die sinnige Veranschaulichung einer Idee hauptsächlich dasjenige sey, was den Werth eines Kunstwerks bestimme; aber selbst da, wo dieses der Fall, muss die Form, in welcher die Idee in die Anschauung tritt, der Idee entsprechen, und auch dieses ist ein Verhältniss.

Hiermit sey der Versuch, von der Denkarbeit Herbart's und dem Charakter seiner Philosophie eine gedrängte Uebersicht zu geben, geschlossen. Es bleibt mir nur noch übrig, die

Aufnahme, die seine Philosophie gefunden, mit wenigen Worten zu besprechen. Sie war keine günstige. Herbart's System fehlte vor Allem ein Schlagwort, das man hätte auf seine Fahne schreiben, und von dessen Neues und Grosses versprechender Bedeutung man eine starke und weitreichende Anziehungskraft hätte erwarten können.¹³ Sein System knüpfte nicht an diesen oder jenen Lieblingsgedanken des Zeitgeistes an, es stemmte sich im Gegentheil wider die herrschend gewordene Strömung. Es verkündigte nicht eine neue paradoxe Weltanschauung, sondern führte im Grossen und Ganzen zu Kant's Ansicht über die Weltstellung des Menschen und das Maass seines Wissens und Könnens zurück. Die Schriften Herbart's, ausgezeichnet durch einen edeln und kernigen Styl, leiden zwar nicht an einer schwerfälligen Terminologie und unverständlichen abstrusen Redewendungen, aber ihr Studium fordert ein unausgesetztes, keine Mühe scheuendes scharfes Nachdenken, das nicht zum voreiligen Abschluss der Gedankenreihen hindrängt. Diese Eigenschaften der Herbart'schen Schriften setzen Leser voraus, welche geneigt sind, unbefangen sich der Untersuchung hinzugeben, sich durch die abstracte Fassung derselben, die oft daran erinnert, dass Herbart durch die Schule Fichte's hindurchgegangen war, nicht abschrecken, durch die, zwar immer lehrreichen, aber die Begriffsentwicklung, besonders in den späteren Schriften, zuweilen unbequem unterbrechenden polemischen Excurse nicht stören zu lassen, und ohne Voreingenommenheit die Endergebnisse ruhig abzuwarten. Wie grossen Werth auch Herbart darauf legte, dass die praktische Philosophie Gemeingut werde, dass sie alle Lebenskreise von der Familie bis zum Staate durchdringe und die Religion stütze und vor Verunreinigung bewahre — die theoretische Philosophie blieb ihm immer ausschliesslich eine Sache der wissenschaftlichen Forschung, die keineswegs geeignet ist, zum Gegenstand von Tagesverhandlungen und von der günstigen Meinung der dilettantischen Menge abhängig gemacht zu werden. — Aus allen diesen Gründen konnte Herbart's Name nicht so populär werden wie

die Namen der drei idealistischen Nachfolger Kant's, oder, obwohl erst spät, Schopenhauer's, auf den übrigens Herbart zuerst aufmerksam machte. Und diess änderte sich auch nicht wesentlich, nachdem sich um Herbart eine Schule gebildet hatte, die seine Lehren zu erläutern, zu verbreiten und weiter zu entwickeln strebte. Ignoriren liess er sich nun freilich nicht mehr, man musste sich entschliessen, ihm einen ehrenvollen Platz in der Entwicklungsgeschichte der nachkantischen Philosophie einzuräumen. Wenn er sich nun uns, wegen seiner fundamentalen Berührungspunkte mit Kant, vorzugsweise als der selbständige Fortbildner der kritischen Philosophie dargestellt hat, so kann diess heutzutage, wo vielfach das Bedürfniss sich kundgiebt, zur kritischen Besonnenheit Kant's zurückzukehren, Herbart's Ruhm nicht mehr beeinträchtigen. Bewundern müssen wir vielmehr die beharrliche Ausdauer, mit der er sich diese Besonnenheit zu erhalten wusste und, unbeirrt durch die Hindernisse, die ihm die philosophische Richtung seiner Zeit entgegenstellte, den Weg verfolgte, den er als den einzig richtigen erkannt hatte. Er that diess mit völliger Resignation. In dem Vorwort zu einer seiner kleineren Schriften vom Jahre 1822 sagte er am Schlusse:¹⁴ „Man kann die Zeit nicht wählen, in der man leben und wirken möchte; ich gebrauche meine Tage nach Gelegenheit und Kraft; wie Andre das benutzen werden, was ich biete, das fällt ihrem Willen und ihrer Verantwortung anheim.“ Aber Herbart's tiefe wissenschaftliche Untersuchungen sind nicht verloren gegangen; sie wirken noch immer belebend und anregend fort bei Anhängern sowohl als bei Gegnern; und sie werden diess thun in jedem Zeitalter, in welchem der philosophische Geist die alten Probleme auf's neue in Angriff nehmen wird. Und so haben wir denn vollen Grund, das Andenken dieses Mannes, der sein ganzes Leben und seine gewaltige Denkkraft ungetheilt und ohne alle Rücksicht auf lohnende Erfolge mit selbstloser Aufopferung der Wahrheitsforschung widmete, dessen edle und würdevolle Persönlichkeit ganz in Einklang mit seinen Lehren stand, und der somit im Leben

wie in der Wissenschaft sich als wahren Philosophen erwies, — wir haben vollgiltigen Grund das Andenken Herbart's mit inniger Verehrung zu feiern:

denn was dem Mann das Leben
Nur halb ertheilt, soll ganz die Nachwelt geben.

ANMERKUNGEN.

1. Ausführliche Mittheilungen über Herbart's Leben, seinen Bildungsgang und seine wissenschaftliche Wirksamkeit enthält Hartenstein's Einleitung zu seiner Ausgabe der kleineren philosophischen Schriften Herbart's (3 Bände, Leipzig 1842—43). Nachträge hierzu giebt Ziller in den von ihm herausgegebenen „Herbartischen Reliquien“ (Leipzig 1873). Vgl. auch Allihn: Ueber das Leben und die Schriften Herbart's in der Zeitschrift für exacte Philosophie I, 55 ff.

2. Vgl. meine Abhandlung: Ueber Locke, den Vorläufer Kant's, in der Zeitschrift für exacte Philosophie II, 1, und Hartenstein: Ueber Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben (Historisch-philosophische Abhandlungen, Lpz. 1870. S. 305).

3. Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. 24 f. der Hartenstein'schen Separatausgabe v. 1853).

4. Kritik des vierten Paralogismus der reinen Vernunft nach der ersten Ausgabe (S. 645 u. 647 Hartenstein).

5. Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. 12).

6. Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. 31).

7. Kritik der reinen Vernunft S. 629 u. 143. Prolegomena § 36.

8. Vgl. m. Abhandlung: Ueber die Wandelungen der Begriffe des Idealismus und Realismus und die idealistische Seite der Herbart'schen Metaphysik, in der Zeitschrift für exacte Philosophie V, 121.

9. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie § 155 (Werke, herausg. v. Hartenstein, I, 277 ff.).

10. Lehrbuch z. Einleitung in die Philosophie § 95. Anmerk. (Werke I, 144).

11. Vgl. m. Vortrag: Ueber die Stellung Schiller's zur Kant'schen Ethik, in den Berichten der philolog. histor. Classe der K. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften v. J. 1859, S. 176.

12. Vgl. hierüber meine Schrift: Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit (Lpzg. 1867).

13. Zu der später von der Schule Herbart's angenommenen Bezeichnung seiner Philosophie als „exacter Phil.“ habe ich vielleicht den ersten Anstoss gegeben, da ich in der Schrift: Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie (Lpzg. 1834) S. 22 sagte: „Er geht damit um, die Philosophie zu einer exacten Wissenschaft zu erheben.“ Auch jetzt glaube ich noch, dass dadurch die Tendenz H.'s richtig charakterisirt wird, die Tendenz nämlich, in der gewissenhaften Genauigkeit der Untersuchungen mit den exacten Wissenschaften zu wetteifern, gleichmässig den Thatsachen der Erfahrung und den logischen Denkgesetzen Genüge zu leisten und, wo es nur möglich, sich der Hilfe der Mathematik zu bedienen, um dadurch den allgemeinen Begriffen concretere Bestimmungen zuzuführen, durch welche die Theorien mit der Erfahrung näher vergleichbar werden. Aber solche strenge Anforderungen waren nicht eben geeignet, Herbart's Namen populär zu machen. Von der andern Seite aber gab diese Benennung der Herbart'schen Philosophie Veranlassung, namentlich an die mathematische Psychologie und die Naturphilosophie H.'s unbilliger Weise den Maassstab der heutigen mathematischen Physik anzulegen, wobei nur diess vergessen wurde, dass diejenigen Theile der letztern, die jetzt als feststehend betrachtet werden können, erst nach langen Kämpfen und mehrfachen Umwandlungen zur Stabilität gelangt sind. Es wird genügen beispielsweise an den späten Sieg der Undulationstheorie des Lichts über die Emissionstheorie zu erinnern.

14. Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden (Werke VII, 133).
