

Alma von Hartmann

# Eduard von Hartmanns konkreter Monismus.

Als Vorlage diente:  
Alma von Hartmann  
Eduard Hartmanns konkreter Monismus.  
aus: Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter, Band II: Historisches  
herausgegeben von Arthur Drews  
Eugen Dietrichs Verlag, Jena, 1908, S. 175-201

*ngiyaw* eBooks unterliegen dem Copyright, außer für die Teile, die public domain sind.

Dieses ebook (pdf) darf für kommerzielle oder teil-kommerzielle Zwecke weder neu veröffentlicht, kopiert, gespeichert, angepriesen, übermittelt, gedruckt, öffentlich zur Schau gestellt, verteilt, noch irgendwie anders verwendet werden ohne unsere ausdrückliche, vorherige schriftliche Genehmigung. Eine gänzlich nicht-kommerzielle Verwendung ist jedoch gestattet, solange das ebook (pdf) unverändert bleibt.

*ngiyaw* eBooks werden Ihnen *as-is* ohne irgendwelche Garantien und Gewährleistungen angeboten.

© 2008 Peter M. Sporer für *ngiyaw* eBooks.  
Földvári u. 18, H – 5093 Vezseny (ebooks@ngiyaw-ebooks.de).

Gesetzt in der Baskerville Book.

**Alma von Hartleben**  
**Eduard von Hartmanns konkreter**  
**Monismus.**

**W**ie es heute gewiß ein vergebliches Unterfangen wäre, eine der vorhandenen Religionsgemeinschaften wissenschaftlich so fest zu begründen, daß sie zur absoluten Religion erhoben werden könnte, so ist es auch eine ganz zwecklose Mühe, irgendein anderes, wichtiges Problem dem Streit des Tages zu entziehen und auf eine Höhe zu stellen, die es vor allen Zweifeln und Angriffen bewahrt. Und doch hat man immer wieder versucht, einzelne Lehrmeinungen so zu erhöhen, daß sie als eine unmittelbare Notwendigkeit, die das Leben durchdringt und keinen Widerspruch duldet, erscheinen. So hat man es auch mit dem monistischen Gedanken, dessen Tragweite überspannend, gemacht. Wenn es, ganz allgemein gesprochen, die Aufgabe schlechthin des Weltprozesses ist, das Bewußtsein der Menschheit zu einer immer reineren Gotteserkenntnis zu führen, so ergibt sich daraus für den Monismus, der diesen Namen

verdient und Denken und Sein in Einklang bringen will, der Gedanke, die einzelnen, bis jetzt hervorgetretenen Religionen zwar nicht für betrügerische Illusionen des religiösen Bewußtseins, wohl aber für überwindungsbedürftige Stufen im Entwicklungsprozeß der Wahrheit zu halten und den Wert dieser Stufen darnach einzuschätzen, wie weit sie zur Erklärung des Weltganzen, die ohne die Erkenntnis Gottes keine vollgültige wird, beigetragen haben und noch beitragen. Der bewußte Geist, der die Welt zu erkennen strebt, muß freilich darin Bestandteile seines eigenen Geistes erblicken, denn sonst kommt es zu keiner Erkenntnis, aber darüber hinaus muß er sich einer Sphäre zu nähern versuchen, die seinem Bewußtseinsleben überlegen ist, ohne es deshalb doch in seinem Wert zu beeinträchtigen, denn mit der bloßen Beschränkung auf die Welt des bewußten Daseins bliebe man in einem zu kleinen Kreis eingespannt. Für den Monismus handelt es sich darum, zu prüfen, wie weit es jeder Religion gelungen ist, die metaphysische Realität, also die Welt des Seins, ohne deren Anerkennung in irgendeiner Form

keine Religionsgemeinschaft zu denken ist, in Beziehung zu setzen zu der Welt des Daseins, der Erfahrung, und die Frage nach dem einheitlichen Wesen der Welt den gesteigerten Ansprüchen des Menschheitsbewußtseins gemäß zu beantworten.

In dieser Frage, die jede Religion aufwerfen muß, liegt schon das Zugeständnis, daß die Welt der sinnlichen Erfahrung, die dem tieferen Erklärungsbedürfnis keine Antwort bietet, nicht das letzte Wort sein könne; aber der in der Welt vorhandene Kontrast zwischen Sinnlichem und Geistigem verführte erst zu einer einfacheren Lösung, indem man die Einheitssehnsucht unterdrückte und in einer dualistischen Weltanschauung Gott und Welt, Gut und Böse, das Logische und das Unlogische, Geist und Natur, oder wie man den großen, sich dem Nachdenken zuerst aufdrängenden Gegensatz zu nennen beliebte, kurzweg zur ewigen Einzelhaft verurteilte, ohne sich mit dem Bedürfnis des philosophischen Denkens und religiösen Empfindens nach einer Überwindung dieses Standpunktes näher zu beschäftigen. Der Theismus ist die

höchste Ausbildung, die der Dualismus in den Religionen gefunden hat, aber auch in ihm haben sich im 19. Jahrhundert die bedeutendsten Ansätze zu einer Überführung in den Pantheismus gefunden, der als Schule des Monismus anzusehen ist, wiewohl die Befangenheit in der Bewußtseinsphilosophie ein gänzlich Aufgeben der Anwendung des Bewußtseinsbegriffs auf die Gottheit unmöglich machte. Selbst die fortgeschrittensten unter den Vertretern des spekulativen Theismus hielten mit Ausnahme etwa von Schleiermacher an dem Bewußtsein und der Persönlichkeit des Absoluten fest wie Jacobi, Krause, Rothe, Fechner, Weiße, der ältere Dorner, Biedermann usw., wenn auch ihr Gottesbegriff diesen Stempel der Zugehörigkeit zum Theismus oft erst nachträglich und nicht ohne Zwang erhielt. Der Wunsch nach einer monistischen Gottesauffassung trieb sie zu einer so starken Betonung des Immanenzprinzips, daß darüber die Persönlichkeit und das Bewußtsein des Absoluten mehr oder weniger unhaltbar wurde. Jedenfalls gewannen diese Begriffe in ihrer Anwendung auf das Absolute einen

Inhalt, der sie als das gerade Gegenteil dessen, was man im menschlichen Dasein mit diesen Worten bezeichnete, erscheinen ließ, so daß schließlich nur noch das gleiche Wort übrig blieb, mit dem man zwei sehr verschiedene Begriffe ausstattete. Bis auf den Katholiken Günther waren fast alle theistischen Theologen von pantheistischen Velleitäten erfüllt, weil sie den im Deismus ausgeprägten Dualismus überwunden hatten und das Immanenzprinzip des Pantheismus für stark genug hielten, um die Persönlichkeit und die Bewußtheit des Absoluten, diese letzten Anthropomorphismen, die als Postulate des religiösen Bewußtseins vom Deismus übernommen worden waren, zu stützen und zu tragen. Keiner von ihnen würde sich einen Dualisten nennen; obgleich die Bewußtheit ihres Absoluten einen wirklichen Monismus ausschloß, hielten sie an der Ansicht, daß sie die Alleinheit des göttlichen Wesens lehrten, mit voller Überzeugung fest, da sie sich der Widersprüche in ihren Lehren noch gar nicht bewußt geworden waren.



Im Gegensatz zu diesem sich auf Monismus beziehenden religiösen Gedankenkreis, bei dem es ziemlich gleichgültig blieb, ob er unitarisch war, d. h. die erste Person der Gottheit betonte, oder ob er einer trinitarischen Ausgestaltung des Gottesbegriffes das Wort redete, bildete sich in atheistischen Kreisen ein materialistischer Monismus aus, der einer gewissen religiösen Beimischung indessen nicht entbehrte. Seine Berechtigung, sich Monismus zu nennen, leitete er aus der Annahme der Natur als Einheitsprinzips her. Es ist ja immer interessant zu beobachten, wie zu gewissen Zeiten ein Problem Völker und Menschen so stark beschäftigt, daß alle, ohne es zu merken, an demselben Thema arbeiten. So ist es jetzt das Problem der Welterkenntnis auf monistischer Basis, das seiner Lösung näher zu kommen versucht. Die armseligen Tatsachen des Stoffes und der Materie verlangen gebieterisch nach einer Ergänzung durch ein höheres Prinzip. Schon Schelling hatte gesagt: »Die neue Religion wird in einer Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt«, er hatte aber in allzu tiefer Ergriffen-

heit vor der Größe des absoluten Geistes diesem zu weitgehende Rechte verliehen und die Wirklichkeit, die Objektivationsstufen des Göttlichen, dabei zu sehr aus den Augen verloren. Es handelte sich nun darum, einen Standpunkt zu gewinnen, der Schellings kostbare Ansätze zu einem der modernen Wissenschaft entsprechenden Ganzen fortbildete.

Ein solches Ziel hatte sich Eduard von Hartmann gesteckt. Das Motto auf der ersten Ausgabe der Philosophie des Unbewußten im Jahre 1869: »Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode« ist kein leeres Wort geblieben. Ferne und entlegene Wege, wie seine Vorgänger sie gewandelt waren, verschmähend, stieg er Ton dem Boden der sicheren Erfahrung erst dann in die Höhe, als er ausgefunden hatte, wie eng und kümmerlich die Erkenntnis, die sich innerhalb der Bewußtseinstatsachen hielt, bleiben müßte, wenn sie nicht durch den Ausblick auf Hypothesen des Geistes erweitert würde. Voller Würdigung für den Wert des Bewußtseinslebens, das ja für ihn das Hauptmittel zur Förderung der logischen Zweck-

ke des Absoluten im Weltprozesse war, wenn er auch das menschliche Bewußtsein nicht als Träger aller Wirklichkeitswerte schätzte, sah er doch in der Herausstellung des Begriffs des Unbewußten, von dem Schelling zuerst ein deutliches Gefühl aufgegangen war, die Lösung vieler Widersprüche und Erklärungsschwierigkeiten anderer Systeme.

So sehr war das Unbewußte für ihn Quellpunkt alles Seins und Geschehens, daß sich ihm daraus keine andere als eine monistische Weltanschauung ergeben konnte. Die Angriffe auf sein System, die ihn des Dualismus ziehen, weil die allem Dasein zugrunde liegende Einheit keine starre, wandellose, sondern in die Attribute Wille und Idee oder in ein Realprinzip und ein Idealprinzip gegliedert war, prallten wirkungslos an der Festigkeit ab, mit der er diesen monistischen Standpunkt in allen Untersuchungen festhielt. Er nannte ihn »konkreten Monismus« und wollte damit seinen Gegensatz zu allen Formen des abstrakten Monismus, der die Vielheit der Erscheinung zugunsten eines abstrakten Überseins leugnet, betonen. »Das re-

ligiöse Bewußtsein muß daran festhalten, daß der Mensch ebensowohl real sei gegen die Welt und seinesgleichen, wie daß er nichtig und wertlos sei gegen Gott; ohne die Realität gegen die übrigen Erscheinungsindividuen würde das Handeln gegen dieselben zum bloßen Schein und damit der Begriff des Bösen zur Illusion, — ohne die Nichtigkeit und Wesenlosigkeit gegen Gott käme die Absolutheit und unendliche Erhabenheit des allein wahrhaft seienden Gottes über den Menschen nicht zur vollen Geltung.« (Religion des Geistes S. 227.)

Hartmann war ein eminent systematisch denkender Geist, d. h. ihm ordnete sich die verwirrende Mannigfaltigkeit des Weltganzen mit allen irrationalen Erscheinungen auf jedem Gebiet, das er in seiner unerschöpflich reichen Schaffenskraft neu betrat, immer wieder zu einer alle Dissonanzen auflösenden Harmonie, weil er in dem Begriff des Unbewußten ein Prinzip gewonnen hatte, dessen Fruchtbarkeit ohnegleichen war. Mit kühnem und ernstem Entschluß faßte er nicht allein das Ewige als das wirkliche Ziel aller Erkenntnis, sondern wagte

auch den Versuch, der religiösen Sehnsucht des Menschengeschlechts eine neue Formel des Ewigen zu geben, eine Formel, die als Keim schon in vielen geistreichen Köpfen vorhanden gewesen war, aber noch niemals durch die Reflexion eines logischen Denkens eine feste Gestalt gewonnen hatte. Zweierlei muß zusammenkommen, um ein großes System lebensfähig zu machen, der philosophierende Intellekt und das Verständnis der seelischen Not, die nur durch ein vollständig einheitliches Weltprinzip, das Verstand und Gemüt zugleich befriedigt, zur Ruhe gebracht werden kann. Jedes philosophische Streben hat letzten Endes ein ethisches Ideal, wenn dies auch nicht immer als Motiv klar zutage tritt. Das, was die Bekenner eines Systems am stärksten bindet, ist nicht die logische Beweisführung, obgleich der höher Stehende deren nicht entraten kann, sondern die ethische Kraft, und diese Kraft ist um so größer, je umfassender das System das ganze Sein und das ganze Dasein zu einer unlöslichen Einheit verschmilzt. Auf drei Gebieten war der Hartmannsche Monismus besonders klärend, auf

dem der Erkenntnistheorie, der Religionsbe-  
trachtung, die in der Ethik dann wieder das sitt-  
liche Handeln als praktische Folge der religiösen  
Vorstellungen unter sich befaßte, und in der  
Ästhetik.

In Hartmanns Untersuchungen über die  
Erkenntnis, die in dem »Transzendentalen Rea-  
lismus«, dem »Grundproblem der Erkenntnis-  
theorie«, der »Kategorienlehre« und in dem  
»Grund« riß der Erkenntnislehre«, welcher als  
erster Teil des nachgelassenen »Systems« im  
Frühjahr 1907 erschienen ist, ihren hauptsäch-  
lichsten Ausdruck gefunden haben, ist vor allem  
die entschiedene Verwerfung jedes Skeptizismus  
und Agnostizismus zu betonen, selbst wenn er  
sich unter der Maske des erkenntnistheoreti-  
schen Idealismus als Monismus aufspielt. Hart-  
mann nennt seinen Standpunkt »transzendentala-  
len Realismus« und tritt damit in Gegensatz  
erstens gegen den naiven Realismus, der die  
Welt der Dinge an sich nicht nur mit den Wahr-  
nehmungssubjekten, sondern auch mit unseren  
Vorstellungen von ihnen identifiziert, und zwei-  
tens gegen die verschiedenen Formen des tran-

szendentalen Idealismus, dessen sich scheinbar auf die Erfahrung stützenden Beweise er einer zersetzenden Kritik unterzieht. Die Vorführung aller möglichen Schattierungen eines Erkenntnisstandpunktes im »Grundproblem« gehört in die geistreichsten Kapitel der Hartmannschen Philosophie. Das Bestreben der Idealisten, eine »monistische« Auffassung dadurch herzustellen, daß sie trotz der begrifflichen Differenz von Ding an sich und Wahrnehmungsobjekt in der Gleichsetzung von Sein und Bewußtsein, Welt und Ich eine Einheit konstruieren, wird als ein auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie durchaus ungehöriges, jedenfalls überflüssiges Verfahren gekennzeichnet. »Es entspringt dies aus einer unvorsichtigen Übertragung des Ansehens, welches der Monismus in der Metaphysik genießt, auf das anders geartete Gebiet der Erkenntnistheorie. Auch in der Metaphysik kann der Monismus nicht anders als abstrakt, leer und tot ausfallen, wenn er nicht in sich einen Dualismus als aufgehobenes Moment birgt, durch dessen Zwiespältigkeit er erst seine Wesenseinheit zur inneren Mannigfaltigkeit entfaltet. Im Erkennt-

nisprozeß haben wir es eben nicht mit metaphysischen Prinzipien zu tun, in welchen freilich alle Zwiespältigkeit letzten Endes zur Einheit aufgehoben sein muß, sondern mit dem Gegensatz von Dasein und Bewußtsein, Sein und Wissen, Ding und Denken, Realem und Idealem, Objekt und Subjekt, Welt und Ich, Erkanntem und Erkennendem.« (Grundproblem S. 114.)

Die Synthese ist überall das Wichtigere. Wie bei den Intellektualfunktionen, die das Rohmaterial der zeitlichen Schwingungen zu intensiven Empfindungen verknüpfen und dadurch unsere Erfahrungswelt aufbauen, den synthetischen bei weitem die wichtigste Rolle zufällt, so ist es auch bei den letzten Vorgängen des bewußten Erkennens nach dem Sondern und Unterscheiden vor allem das Verknüpfen, das das Erkennen zu Ende führt, weil die Vereinzelnung niemals das letzte Wort bleiben darf, sondern nur als Durchgangspunkt zur Einheit dienen muß. In den Anfängen der Erkenntnis beruht aber alles Erkennen darauf, daß man Unterschiede anerkennt, das Wahrnehmungsobjekt in seiner Gegensätzlichkeit einerseits zum Ding an sich,



andererseits zum Wahrnehmungssubjekt herausstellt. »Ein Erkennen ohne diesen Dualismus als Grundlage wäre eben kein Erkennen mehr, sondern eine absolute Intuition, in welcher die absolute Identität von ideal Geschautem und real Gesetztem bestände; es wäre nicht mehr ein bewußtes Erkennen des schon Vorhandenen, sondern ein unbewußtes Schaffen des noch nicht Vorhandenen. Alles bewußte Erkennen beruht darauf, daß ein vorhandenes reales Erkenntnissubjekt ein vorhandenes reales Sein sich für sich vergegenwärtigt oder innerhalb seiner Bewußtseinssphäre abbildlich repräsentiert.« (Grundproblem S. 114.)

Es ist ein ganz ungerechtfertigter Anspruch des philosophischen Idealismus, sich Monismus zu nennen bloß darum, weil man sich ganz auf das Wahrnehmungssubjekt und dessen Vorstellungswelt zurückzieht, so daß darüber jeder Gegensatz zwischen Erkennendem und Erkanntem verschwindet. Man muß es als einen der größten Irrtümer der Bewußtseinsphilosophie betrachten, daß sie aus pseudomonistischen Beweggründen den bloßen Bewußtseinsinhalt

ohne transzendente Beziehung auf ein transzendentes Korrelat denkt und diesen Bewußtseinsinhalt dann Ich nennt. Das Bewußtsein an sich ist niemals Tätigkeit, sondern weist auf ein (unbewußtes) Subjekt der Tätigkeit zurück, das aber wegen seiner Unbewußtheit nicht unmittelbar mit dem Bewußtsein erschlossen, sondern nur mittelbar erkannt werden kann. Der konsequente (monistische) Idealismus ist eine solche Einseitigkeit, ein so geflissentliches Verblenden gegen die Tatsächlichkeit der umgebenden Welt zugunsten einer Theorie, daß es kaum einen Vertreter desselben, den einzigen Stirner etwa ausgenommen, gibt, der den Mut gehabt hätte, ihn bis zu Ende nicht allein zu denken, sondern auch für die Praxis des Lebens anzunehmen. Schon Hume hat gesagt, daß die Natur immer stärker ist als ein Prinzip. Eine gewisse Art von Skepsis gehört zu den Treibhausblüten philosophischer Betrachtungen, von denen man keine nachhaltige Erquickung verlangt, wenn man sie auch im ersten Augenblick bewundert. Dieser auf skeptischer Basis emporgeschossene erkenntnistheoretische Monismus läuft außerdem

die größte Gefahr, in den Pluralismus, also in das gerade Gegenteil des Monismus, den er anstrebt, hineinzugeraten, wenn er, von der Macht des Tatsächlichen verführt, für jedes Individuum einen Bewußtseinstraum, also so viele Traumwelten (in der Form von subjektiv idealen Erscheinungswelten), als Bewußtseine existieren, zuließe, oder deren Möglichkeit wenigstens nicht in Abrede stellte. Freilich wäre ein Aufeinanderwirken der Individuen aufeinander bei dieser Annahme auch wieder illusorisch und nur, wie bei Fichte, der aus .sittlichem Gesichtspunkt dies Aufeinanderwirken nicht entbehren mochte, durch Inkonsequenz gegen den eigentlichen Ausgangspunkt zu erreichen.

Der Dualismus genießt überhaupt mit Unrecht eines schlechten Rufes. Die Vertreter der mechanistischen Weltanschauung halten es im Interesse des Monismus schon für ein zu weit gehendes Zugeständnis, mehr als eine Erklärung zuzulassen. Es heißt immer: entweder — oder; niemals: sowohl — als auch. Wenn es sich um die Erklärung der Gesetzmäßigkeit handelt, soll alles Geschehen nur durch ein Prinzip mög-

lich sein, und da die mechanische Vermittlung als nächste Erklärung sich darbietet, so wird sie zur alleinigen Ursache aller Vorgänge aufgebaut, und das teleologische Prinzip wird als unwesentlich ganz beiseite geschoben. Eine Frage, die man aus ihrer gliedlichen Unterordnung unter das Allgemeine herausgerissen hat, verliert die Wichtigkeit ihrer Besonderung wieder, wenn man sich ihrer Relativität bewußt wird. So ist auch die monistische beziehungsweise dualistische Frage nicht überall am Platze. Die Unvollkommenheit der Erfahrung und der auf sie gestützten Begriffsbildung zwingt zu der Annahme eines zweiten nebenher laufenden und sogar noch eines dritten beiden übergeordneten Erklärungsprinzips. Der in der Metaphysik unentbehrliche Monismus hat eben auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie (und der Materialismus behauptet ja, eine eigene Erkenntnistheorie zu haben) nur insofern Berechtigung, als anerkannt wird, daß die Wurzelfasern aller Erkenntnis aus dem metaphysischen Gebiet herausgewachsen sind, also in gewissem Sinne teilhaben an der ursprünglichen Einheit des

Urprinzips. Aber den Gegensatz, der in der metaphysischen Region keine Geltung hat, auch auf dem Gebiete des Erkennens hinwegstreifen zu wollen, das hieße dem Bewußtsein, das sich deutlich vom objektiven Sein unterscheidet und dadurch nicht allein im Erkennen, sondern auch im Handeln zu den höchsten Resultaten kommt, jeden Berechtigungsgrund versagen.

Nicht dadurch wird der Monismus gefördert, daß man in skeptischem Indifferentismus die transzendent reale Welt für eine psychologische Illusion ohne jede Wahrheit hält und die Einwirkung der Wahrnehmungsobjekte auf die Wahrnehmungssubjekte ebenfalls, sondern dadurch, daß man das Auseinanderlegen der Substanz, des Absoluten, des Urprinzips, oder wie man sonst das allem Dasein und Geschehen zugrunde liegende Urwesen nennen mag, in den Dualismus von äußeren Dingen und Bewußtseinsrepräsentanten akzeptiert in dem vollen Gefühl, die ursprüngliche Einheit dadurch nicht geschädigt, sondern bereichert zu haben. Zudem findet diese Auffassung in dem psychologischen Begriff der ätiotropen Kausali-

tät, die vom geistigen Gebiet auf die Sphäre der mechanischen Vermittlung hinübergreift und damit das Einheitsband kräftigt, eine willkommene Stütze, während die entgegenstehenden (sogen. monistischen) Ansichten, die nur eine immanente Kausalität der Wahrnehmungsobjekte wie im Traum gelten lassen, sich in die unhaltbarsten, aller Psychologie zuwiderlaufenden Annahmen verstricken; die Wahrnehmung ist eine nicht gewollte und doch unabweislich sich aufdrängende; die Empfindung zwingt uns, Wirkung und Ursache (und zwar eine transzendente jenseits meines Bewußtseins liegende, objektiv reale, in den Dingen an sich liegende Ursache) aufeinander zu beziehen. »Beziehungslos existierende Dinge an sich sind für mich so gut, als ob sie nicht existierten; also kann auch die Annahme ihrer Existenz für mich keinerlei Vorzug vor der Annahme ihrer Nichtexistenz haben. — Man hat deshalb nicht mit Unrecht die Kausalität die zentrale Urkategorie genannt, an der alle anderen hängen; sie ist es wenigstens für unser Erkennen, insofern sie allein dem Denken die Brücke vom Immanenten zum Transzenden-

ten zu schlagen vermag und sowohl für das Daß als auch für das Was der Dinge an sich dem Erkennen die zureichenden Gründe liefert.« (Grundproblem S. 78 und 79.) Der transzendente Gebrauch der Kausalität ist nur die erste Etappe auf dem Wege zur Einheit, die durch das Zugeständnis, daß auch die übrigen Denkformen zum transzendenten Gebrauch zugelassen werden, in immer größere Nähe gerückt wird. Diese Einheit liegt in der Substanz, und der substantielle Monismus »ist die einzig mögliche Gestalt aller bis zu Ende gedachten philosophischen Systeme. Der substantielle Monismus darf aber nicht als ein abstrakter, die Vielheit realer Modi ausschließender, sondern nur als ein konkreter, sie einschließender gedacht werden.« (Grundproblem.) Die Weltsubstanz muß immanent und transzendent zugleich sein; sie ist die einheitliche Wurzel, aus welcher der vielstige Weltbaum entspringt. Die Existenz liegt auf der Seite der Erscheinung, die aber nicht als etwas von der Substanz getrenntes aufzufassen ist; diese vielmehr subsistiert allem Existierenden oder Realen, das zum bloßen

Schein herabsinken müßte, wenn ihm diese Existenzgrundlage entzogen würde. —

Man sieht, wie die Erkenntnistheorie in die Metaphysik umschlägt und von dort aus ihren letzten Erklärungsgrund holt.

Daß es für die religiöse Betrachtung, mit der die Ethik als angewandte Religion so eng zusammenhängt, nicht viel anders sein kann, ist selbstverständlich. Zwar hat es die Religion nicht so sehr mit der absoluten Substanz als mit der in Wechselverkehr mit dem religiösen Subjekt getretenen Gottheit (das Absolute als Objekt des religiösen Verhältnisses) zu tun, aber die Kraft der Religion liegt doch in der metaphysischen Sphäre, d. h. die Motivationskraft der religiösen Idee ist um so stärker, je mehr der Begriff, den der Einzelne sich von der Gottheit gemacht hat, dem fortgeschrittenen religiösen und logischen Bewußtsein der Menschheit genügt. Bei den zwei für den Stufenbau des abendländischen religiösen Bewußtseins wichtigsten Religionen, dem Judentum und dem Christentum, zeigt sich die zu dem großen Ziel der Alleinheitslehre hinstrebende Entwicklung ganz deutlich. Das



Judentum besaß das Immanenzprinzip des Geistes (als Lehre von der Weisheit oder als Lehre von dem Logos) nur in abstrakter Form und als Eigentum exklusiver Kreise. Der Volksglaube hielt an dem deistischen Prinzip der Transzendenz fest, und es war erst dem Paulinismus vorbehalten, dem Immanenzprinzip durch die Erhöhung Jesu zum Sohne Gottes eine wirksame Gestalt zu geben. Die Kirchenlehre schritt dann unter dem Einfluß der griechischen Philosophie dazu fort, den Gottesbegriff trinitarisch zu gestalten, indem sie neben den Vater und den Sohn den Geist stellte. Wie Paulus durch die Transzendenz des jüdischen Gottvaters dazu genötigt wurde, Christus als das die Immanenz und Transzendenz vermittelnde Prinzip gelten zu lassen, so war die Kirchenlehre dazu genötigt, nachdem Christus immer höher in die transzendente Sphäre entrückt worden war, sich nach einem neuen Gott und Welt verbindenden Prinzip umzusehen und griff zum Geist, damit den trinitarischen Gottesbegriff vollendend. Die Christologie enthielt den Keim zu der Lehre von der allgemeinen religiösen Gottmenschheit,

wenn auch in Formen, die der damaligen Anschauungsweise angepaßt waren; jetzt handelt es sich darum, die widerspruchsvollen Vorstellungen, die sich auf eine einmalige historische Verwirklichung bezogen, endgültig abzustreifen und die dritte Form der Gottheit, den Geist, als das allein gültige Immanenzprinzip anzuerkennen. Der Geist ist immer zugleich immanent und transzendent. »Die Transzendenz des Absoluten, welches als Absolutes niemals in das Endliche eingehen kann, weil das Unendliche nicht in dem Endlichen aufgeht, bleibt also dem Gott-Geist nicht minder gewahrt als dem Gott-Vater; die Transzendenz der Persönlichkeit, die Wesenfremdheit der einen Persönlichkeit gegen die andere — ist eben die falsche, unwahre, unberechtigte und schädliche Transzendenz des Theismus, um derentwillen der ursprünglich eine Gott seine Immanenz eingebüßt hat, um derentwillen deshalb erst das Bedürfnis nach der Ergänzung des immanenzunfähigen Gottes durch ein hinzukommendes Immanenzprinzip auftauchte.« (Rel. Bewußtsein S. 607.) Das religiöse Bewußt-

sein als psychologische Tatsache genommen, abgesehen von jeder dogmatischen Beeinflussung, sagt aus, daß im religiösen Verhältnis die Einheit von Gott und Mensch, also der religiöse Monismus, vollzogen ist. Es hat sich also schon seine Religionsmetaphysik gebildet und bedarf nur noch der Bestätigung durch die logischen Beweise des schließenden Denkens, um sich ganz fest und sicher zu fühlen. Mit einer bloßen Wechselwirkung zwischen Gott und Mensch ist ihm nicht gedient; es verlangt nach einer Vergewisserung der fundamentalen unbewußten Einheit des Menschen mit Gott und läßt sich durch eine Vertröstung auf das Jenseits nicht abspeisen.

So sehen wir ein immer mehr sich steigerndes Ringen nach der Wesenseinheit von Gott und Mensch, wie es aus der Ferne des gottentfremdeten Bewußtseins allmählich zu immer klarerer Einsicht in den göttlich-menschlichen Heilsprozeß gelangt, indem es sich in der Religion des Gott-Geistes mit der auf ein bestimmtes Ziel gerichteten aktiven Energie ganz und durchaus erfüllt. »Die Entwicklungsgeschichte des religiö-

sen Bewußtseins ist nichts als der Prozeß des allmählichen Zusehlselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht; sobald das Objekt des religiösen Verhältnisses als Gott-Geist erkannt, und dieser Gott-Geist als das autonome und autosoterische Immanenzprinzip des religiösen Bewußtseins begriffen ist, ist dieser Prozeß prinzipiell vollendet und nur noch der feineren und reicheren Durchbildung fähig.« (Rel. Bewußtsein S. 625.)

Es ist jetzt nicht mehr möglich, dem logischen Denken irgendein Gebiet des Geisteslebens zu verbieten. Die Lehre von der doppelten Wahrheit hat nur noch insofern Geltung, als das Resultat des Denkens und Glaubens auf verschiedenen Wegen gewonnen worden ist. Aber die Verschiedenheit des Ausgangspunktes darf keinen ewig nebeneinander herlaufenden Parallelismus bedeuten, sondern die Wege müssen einmal in einem Punkt zusammentreffen, wenn anders das Bedürfnis nach einem logischen Zusammenhang des Weltganzen gewahrt bleiben soll. Auch hier zeigt sich die monistische Tendenz als ein Grundbedürfnis des spekulie-

renden Denkens. Die Substanz muß vieleinig sein, um aus sich herausgehen und zur Welt der Vielheit kommen zu können, um deren Erklärung es uns allein zu tun ist »Nur eine konkret Eine Substanz mit Attributen, nicht eine abstrakt Eine ohne solche, ist imstande, als ausreichendes Erklärungsprinzip der vielseitigen Welt und ihrer Veränderungen zu dienen; nur die erstere kann als brauchbare Hypothese gelten, während die letztere eine für ihren Zweck unbrauchbare Hypothese wäre. Sogar die Annahme einer Substanz mit nur einem Attribut wäre eine leistungsunfähige Hypothese, weil der Prozeß sich nur aus einem Gegensatz entfalten kann, ein solcher aber zwischen dem Einen Attribut und der Substanz nicht nachweisbar wäre.« (Kategorienlehre S. 536.)

Der Weltprozeß muß sich also aus einem im Absoluten selbst liegenden Gegensatz entfalten, und da wir überall den Gegensatz zwischen einem Real- und einem Idealprinzip, zwischen der Kraft und der Idee sehen, so zwingt uns unser Denken, die Zweiheit dieser im Dasein wahrgenommenen Entfaltung auf das ewige

Sein als letzten Grund zu übertragen. Daraus ergibt sich das Nebeneinandersein von Real- und Idealprinzip oder von Wille und Idee und nach der Erhebung des Realprinzips zum Wollen, diesem Urzufall, oder um theologisch zu sprechen, dieser Urschuld, die Erfüllung des Wollens mit der Vorstellung, bis deren Weisheit ihn quiesziert und ins Nichtwollen zurückgewendet hat. Das religiöse Bewußtsein, das auf seiner höchsten Stufe die Welt gern als im Grunde nicht sein sollend anerkennt, sieht die Weisheit Gottes sowohl in dem Endzweck als in den Mittelzwecken und fühlt sich in dem monistischen Gedanken der Wesensidentität mit dem Absoluten durch den Glauben, ja die Gewißheit, an die Möglichkeit einer Erlösung gestärkt und beruhigt. —

Die Ethik Hartmanns ist ganz auf diesem Boden des konkreten Monismus erbaut und benutzt dabei den Pessimismus, d. h. die Lehre von einem Überwiegen der Unlust über die Lust in der Welt des Daseins als Motiv zur Überwindung von der Welt. Aber es wäre falsch, aus dieser pessimistischen Anschauungs-

weise als notwendige Konsequenz den Verzicht auf jede Mitarbeit am Kulturprozeß ableiten zu wollen. Das könnte nur dann der Fall sein, wenn man den Lohn auf Glückseligkeit als Motiv des Handelns ansähe. Wer aber an dem Grundsatz festhält, daß der Mensch kein Recht auf Glück hat, sondern in die Welt gesandt ist, um die göttlichen Zwecke zu erkennen und durch Mitarbeit daran seine Aufgabe zu erfüllen, der sieht auch den Überschuß der Unlust über die Lust in seinem Dasein, wie er sich einer vorurteilslosen nüchternen Beobachtung offenbart, nicht als ein seine Energie lähmendes, sondern als das unausweichliche Ergebnis des Willensprozesses im einzelnen und im ganzen mit Ergebung und Ruhe an. Von diesem Standpunkt aus teilt sich die Moral ganz von selbst in eine echte und eine unechte Moral; die echte Moral erhält ihre Motive aus dem monistischen Prinzip der Wesensidentität aller Individuen untereinander und mit dem Absoluten; sie verzichtet auf jeden Anspruch auf Glückseligkeit, sei sie in diesem oder in jenem Leben in Aussicht gestellt, und handelt im wahrsten Sinne um

Gottes willen, wenn auch die zunächst angestrebten Mittelzwecke die erste Tatkraft in Beschlag nehmen und das Bewußtsein der vollständigen sittlichen Weltordnung nicht immer zum klaren Ausdruck kommt. Nachdem die unechte Moral, der eine wertvolle propädeutische Bedeutung nicht abzusprechen ist, sich in allen Formen der egoistischen Pseudomoral erschöpft und schließlich zum Bankerott des Egoismus, d. h. zu der Einsicht, daß wahre Befriedigung durch das Nachgeben an den glückshungrigen Eigenwillen nicht zu erlangen ist, geführt hat, tritt das echte sittliche Bewußtsein auf den Plan und liefert in der Geschmacks- und Gefühlsmoral eine Reihe mehr oder weniger brauchbarer autonomer Moralprinzipien, bis auch diese den gereiften Menschen erkennen lassen, daß eine Ergänzung durch die höhere Stufe der Vernunftmoral nötig wird. Bei der Geschmacks- und Gefühlsmoral ist es die unbewußte Wirksamkeit der Vernunft, die sie sittlich wertvoll macht; die Vernunftmoral hat die Aufgabe zu lösen, die rationellen Gründe für das sittliche Handeln ins helle Licht des Bewußt-



seins zu rücken; sie verwirft die Geschmacks- und Gefühlsmoral keineswegs, sondern zieht sie in der Erkenntnis ihrer stärkenden Kraft zur Hilfe heran, da die abstrakte Vernunft allein oft nicht imstande wäre, das für richtig Erkannte den Neigungen gegenüber durchzusetzen.

Die Zerfahrenheit der Meinungen über die Grundlagen der Sittlichkeit wird erst dann ihr Ende erreicht haben, wenn man in der Metaphysik wie das Fundament der Religion, so auch das der Moral erkennt. Neuere Richtungen der Ethik, denen es vor allem darauf ankommt, die Ethik von der Religion loszulösen, haben freilich den Versuch gemacht, die Metaphysik als gleichgültig beiseite zu schieben und die Ethik ganz auf eigene Füße zu stellen. Man hat bei dem Moralismus, der die Religion zu ersetzen bestrebt ist, zu unterscheiden, ob er rein auf sich selbst gestellt ist, oder ob er unbewußterweise doch auf einem religiösen Moralprinzip beruht. Er enthält dann, vielleicht ohne es zu wollen, religiöse Momente, und diese allein befähigen ihn, einen Ersatz für die Religion zu bilden; er vernichtet dann aber auch nicht, wie

er angibt, die Religion, sondern bietet im Gegenteil den Anlaß, eine religiöse Weltanschauung durch Heraussetzung der in ihm enthaltenen religiösen Momente zu entwickeln. Solange es sich um eine konfessionelle Ethik handelt, ist das Vorgehen der »Befreier« ein ganz berechtigtes. Denn es ist das Wesen der Sittlichkeit, sich von den Fesseln der menschlichen Autorität, in welchem Gewände sie auch auftreten mag, zu befreien und von der allerhöchsten Stelle, dem eigenen Gewissen, direkt seine Vorschriften zu empfangen. Aber es gehört zu den Überspanntheiten der Gewissensfanatiker, wenn sie das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung dahin erweitern, daß sie den menschlichen Geist in seiner Isolierung nicht allein zum alleinigen Richter, sondern auch zum alleinigen Gesetzgeber aller seiner Handlungen machen. Mit der Ablehnung einer über die Einzelzwecke des Menschen hinübergreifenden sittlichen Weltordnung verabsolutieren sie das Individuum und kommen damit dem transzendentalen Idealismus nahe. Sie verwischen jeden Unterschied von Gott und Mensch, indem sie die Erschei-

nung als die alleinige Wirklichkeit, neben der es kein Transzendentes gibt, hinstellen. Nicht in dem Sinne Meister Eckharts, der das Ziel der Schöpfung in der Gottwerdung des Ich sieht, sondern in dem rein atheistisch-materialistischen Sinne eines Teils der modernen Naturforschung, die den Gottglauben als den Bestandteil einer überwundenen Stufe des Denkens milde lächelnd beiseite gelegt hat, lehnen sie eine allgemeine teleologische Betrachtung ab und lassen nur die Zwecke des Einzelnen gelten. Ihre Ethik stützt sich zwar auf den Altruismus, aber nicht, weil sie das Streben an und für sich verneinen, sondern weil sie nach Einsicht in die durch das Streben nach Einzelwohl im befriedigt gebliebene Seele Befriedigung, d. h. Glück durch das Wirken für andere erhoffen. Kann der Einzelne glücklich werden ohne das Wirken für andere, so ist er von diesem Standpunkt aus nicht unsittlich zu schelten; solange seine Handlungen das Behagen und die Freiheit der Mitmenschen nicht beeinträchtigen, kann ihm aus seinem »wohltemperierten« Egoismus kein Vorwurf gemacht werden, da es auf diesem Standpunkt

kein allgemein verbindliches übergreifendes Moralgesetz, dem sich die Einzelzwecke unterzuordnen hätten, gibt, es sei denn das der größtmöglichen allgemeinen Glückseligkeit, die zu befördern der Einzelne aber nur dann verpflichtet ist, wenn er auf anderem Wege sein eigenes größtmögliches Glück nicht zu erreichen vermag. Dieser Theorie gegenüber »kommt dem Pessimismus das Verdienst zu, die Widersinnigkeit alles individuellen Glückseligkeitsstrebens zu enthüllen und dadurch auch für den Gegensatz von Individualwohl und Gesamtwohl die Augen zu öffnen, ohne doch das Streben nach fremdem Wohl zu untergraben. Da nun der Durchbruch vom bloß Natürlichen zum Sittlichen wesentlich in der praktischen Anerkennung der Gegensätzlichkeit zwischen Streben nach eigenem und Streben nach fremdem Wohl und der Zurücksetzung des ersteren hinter das letztere zu suchen ist, so ergibt sich hier wiederum, daß der Pessimismus, weit entfernt, die Sittlichkeit zu schädigen, vielmehr einen Grundpfeiler derselben bildet, dessen Nichtbeachtung bisher die Unzulänglichkeit der allermeisten

ethischen Systeme verursacht hat.« (Sittl. Bewußtsein S. 485.) Der Pessimismus in seiner philosophischen Gestalt leistet aber noch viel mehr, da er durch seine stets das Ganze im Auge behaltende Betrachtungsweise dem Einheitsgefühl die stärksten Stützen liefert. Er ist ein weit mächtigeres monistisches Prinzip als der Optimismus, dessen (theistischer oder atheistischer) Rückgang auf den Weltgrund so wenig mehr dem modernen religiösen Bewußtsein entspricht, daß die Vertreter des Optimismus in der Ethik gern die Metaphysik beiseite schieben, damit aber Gefahr laufen, auch den monistischen Standpunkt zu verlieren und in den Pluralismus zurückfallen.

Hat man den Egoismus, die Vereinzelung des Individuums als die Quelle alles Bösen erkannt, so ist es klar, daß eine Weltanschauung, welche diese Vereinzelung aufhebt, am geeignetsten ist, zur Überwindung des Bösen zu führen. Wenn das sittliche Bewußtsein die gesuchte Begründung weder in den subjektiven noch in den objektiven Prinzipien gefunden hat, so muß es sich nach einem absoluten Prinzip umsehen, das

in der metaphysischen Sphäre jenseits des Reichs der Individuation liegt. Da bietet sich nun das monistische Prinzip der Wesensidentität aller Individuen als das beste Mittel zur Verwirklichung echter Sittlichkeit dar. Hier berührt sich die Ethik mit der Religion, beide mit der Metaphysik. Es handelt sich um die Anerkennung eines »substantiellen Monismus des Wesens, der aber die innere Vielheit der realen (d. h. objektiv-phänomenalen) Manifestationen oder Objektivationen des All-Einen nicht ausschließt, einem Monismus, der das Bewußtsein und die Persönlichkeit nur in der Sphäre der Individuation (nicht in derjenigen der Einheit) sucht, und alle Objektivationen des Absoluten als schlechthin determiniert und als vergänglich betrachtet unbeschadet der Freiheit und Ewigkeit des all-einen Wesens, das in ihnen sich manifestiert.« Schon im Mitleid, in der Liebe und der Freundschaft waren Ahnungen von der ewigen Einheit alles Daseienden zu spüren, und in dem Moralprinzip des Zweckes erfuhren sie eine Steigerung, da sich herausstellte, daß der Mensch nicht Selbstzweck ist,

sondern nur ein allerdings höchst bedeutsames Mittel zu einem höheren Zweck. Der logische Evolutionismus Hegels hat sich aller skeptischen Anwendungen des 19. Jahrhunderts zum Trotz schließlich doch siegreich behauptet; es ist jetzt in der Wissenschaft ziemlich allgemein zugestanden, daß eine kausale Gesetzmäßigkeit die Welt beherrscht, und von dieser Annahme zu der Annahme einer Finalität fortzuschreiten, ist kein allzu großer Schritt mehr. »Versteht man die bewußte Finalität richtig, nämlich als eine unbewußte Finalität, deren Hauptstationen so weit ins Bewußtsein hineinscheinen als nötig ist, um auf sie diese Kategorie anzuwenden, dann ist dieselbe allerdings das wichtigste Moment im ganzen psychischen Leben. Daß alles Handeln der Individuen, soweit es nicht bloß reflektisch oder instinktiv ist, auf bewußter Finalität ruht, wird man ohne weiteres zugeben. Die individuellen Zwecke mögen bloß eudämonistisch oder ethisch oder religiös sein, immer wird das Handeln ein bewußt-finales sein.« (Kategorienlehre S. 433.) Alle Wertbemessung stützt sich auf die Finalität; man beurteilt alles darnach, in wel-

chem Maße und Grade es einem bestimmten Zweck dient, und da das Reich der Werte im bewußtgeistigen Leben die größte Rolle spielt, so ist die Finalität von der größten Bedeutung. Jedes Individuum verfolgt zunächst seine eigenen Zwecke, aber es fühlt sich auch als Glied einer höheren Ordnung und sieht sich genötigt, deren Zwecken zu dienen. »Der Individualzweck höherer Ordnung weiß sich seinen Untergebenen nicht nur da durchzusetzen, wo er mit deren Sonderzwecken harmoniert, sondern auch da, wo er mit ihnen kollidiert. Kollisionen der Finalität gibt es eben nicht bloß zwischen konkurrierenden Individuen gleicher Individualitätsstufe, sondern auch zwischen dem höheren Individuum und dem von ihm umspannten und dem außer ihm stehenden niederen«. (Kategorienlehre S. 445.) Das höchste Individuum, das zugleich den höchsten Organismus darstellt, ist das lebendige Universum, in dem alle finalen Betätigungen ihre Vereinigung finden. Für die Ethik stellt sich die Finalität als das Moralprinzip des Zweckes dar und erfährt seine Erfüllung durch das monistische Prinzip



der Wesensidentität aller Individuen untereinander, dem sich dann noch das religiöse Prinzip der Wesensidentität mit dem Absoluten, dem wir schon bei der Religionsbetrachtung begegnet sind, überordnet. Damit ist ein Prinzip gewonnen, das dem Eigenwillen jede sittliche Berechtigung abspricht und das zugleich dem sittlichen Bewußtsein einen absoluten Stützpunkt bietet, indem es jeden Zwiespalt als der Sphäre der Erscheinung angehörig durchschaut und dadurch aufhebt. »Der konkrete Monismus hebt jede substantielle Trennung, jede Fremdheit zwischen Gott und Mensch auf, indem er Gott als das eine Wesen erkennen lehrt, das in allen seinen Erscheinungen lebt und webt; er beugt aber auch jeder Verwischung des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch vor, indem er die Erscheinung und die in ihre Sphäre fallende Individuation als die alleinige Wirklichkeit und objektive Realität hinstellt. Ich brauche Gott nicht mehr zu suchen — ja sogar, daß ich ihn schon habe, wäre viel zu wenig gesagt — denn was in mir ist, das ist Er; aber weder bin ich ein bloß aufzuhebender und in ihm zu

vernichtender Schein, noch ist mein Geistesleben das absolute Geistesleben schlechthin.«  
(Sittl. Bewußtsein S. 647.)

Die in der Bewußtheit wurzelnde Fremdheit Gottes, die den Menschen dessen Gebote immer als die eines fremden Willens empfinden läßt, verschwindet auf dem Standpunkt des konkreten Monismus vollkommen. Zugleich offenbaren sich dort auch die tiefen Zusammenhänge zwischen der warmen Region des Gemütes und der kühleren Region des Verstandeslebens. In wunderbar harmonischer Weise wird die Vereinigung der Welt der Begriffe, deren Stütze der moderne Mensch nicht mehr entraten kann, mit der Welt der praktischen Zweckmäßigkeit vollzogen. Gemüt und Verstand kommen in gleicher Weise zu ihrem Recht. Nicht die gewöhnliche Fertigkeit im Trennen und Verbinden der einzelnen Faktoren des Geisteslebens, wie sie der Schulgebrauch überliefert hat, erhebt den Standpunkt des konkreten Monismus in der Ethik zu einer so einzigartigen Höhe, sondern die Überwindung des Egoismus in jeder auch der erfülltesten Form an der Hand fortgesetzter

Induktionsreihen, die die Wahrscheinlichkeit einer teleologischen Weltleitung zu einer so großen macht, daß sie jede ethische Skepsis von sich abzuschütteln vermag. Der organische Zusammenhang aller Entwicklungsstufen des sittlichen Bewußtseins drängt unweigerlich auch zur Beantwortung der letzten Frage nach dem Warum der Welt. »Auch der Ungebildetste, wofern er überhaupt ein denkender Kopf ist, hat eine Antwort auf jenes Wort bereit; wer einmal zur Erörterung metaphysischer Probleme aufgestiegen ist, wird noch weniger geneigt sein, sich die Beschäftigung mit dieser Frage als ein noli me tangere verbieten zu lassen. Ja sogar die Materialisten geben auf dieses Wozu eine ganz bestimmte Antwort, wenn auch eine negative, denn sie behaupten, daß die Welt zu gar nichts, um nichts und wieder nichts, d. h. zu keinerlei Zweck da sei.« (Sittl. Bewußtsein S. 665—666.) Was aber der einen Denkrichtung erlaubt ist, das muß auch einer anderen frei stehen, wenn man nicht in den größten Dogmatismus zurückfallen will. Die absolute Teleologie, d. h. die Teleologie des Weltprozesses vom Stand-

punkt des absoluten Subjekts aus gesehen, führt über das, was man im Menschheitsdasein Sittlichkeit nennt, hinaus und bereitet den Boden zu einer über alle Menschheitswerte hinausragenden Erhabenheit. Der konkrete Monist weiß, daß er die Einheit mit Gott besitzt, aber er weiß auch, daß er dadurch nicht (wie die Ansicht der Mystiker zu allen Zeiten gewesen ist) selbst Gott wird, wenn auch der Unterschied nur einer der Erscheinung, keiner des Wesens ist. »Die Welt ist nur die Summe der Erscheinungsindividuen, obschon in ihr die vom Schauplatz Abtretenden immer neu ersetzt werden und dadurch die immanente Qual perpetuiert wird; die Welt als Ganzes kann daher nur erlöst werden, wenn das Absolute erlöst wird. Das Individuum als solches findet also die Erlösung, deren es fähig ist, ganz von selbst im Laufe der Natur, die Welt aber findet sie nur durch die Beendigung des Weltprozesses, d. h. durch die Erlösung des Absoluten vermittelt der Erfüllung des Weltzwecks.« (Sittl. Bewußtsein S. 688.)

Wie alles in der Welt Mittel für den Menschen ist, so darf dieser sich nicht weigern, seinerseits

Mittel für den Zweck des Absoluten zu sein. Er risse sich sonst von dem einheitlichen Boden der sittlichen Weltordnung los und fiele in den Dualismus von Ich und Welt zurück, den der Monismus auf sittlichem Gebiete gerade beseitigen will. Die Teilnahme und die Arbeit des Einzelnen an den Mittelzwecken ist die einzige Möglichkeit, sich praktisch zum Monismus zu bekennen, da jeder Rückfall in die Einzelhaft des selbstzwecklichen Egoismus den monistischen Standpunkt gefährdet. —

Auf ästhetischem Gebiete hat man vielfach versucht» einen einheitlichen Quellpunkt für die Entstehung des Schönen zu verwerfen. Nach der Ansicht neuerer Kritiker soll es sich in der Ästhetik eigentlich weniger um das Kunstwerk als um den Künstler handeln, dessen Persönlichkeit so sehr den Mittelpunkt des Interesses bildet, daß man darüber sein Werk beiseite schiebt. Diese Auffassung hängt mit der von Nietzsche ausgehenden Strömung der Überschätzung des Individuellen zusammen, gegen die sich Hartmann immer energisch gestemmt hat. So hoch er im Leben eine charaktervolle

und eigenartige Persönlichkeit zu werten wußte (— »das Glück der Liebe ruht aber auf der Liebe selbst und auf dem Wert der Persönlichkeit! der stets ein einzigartiger und unvergleichlicher ist, und deshalb keine Vergleiche gestattet«, schrieb er mir einstmals —), so wenig wollte er von einem Persönlichkeitskultus wissen, der ihm nur ein Altar der Eitelkeit zu sein schien. Vollends den Künstler und den Forscher über sein Werk zu stellen, das schien ihm der Gipfelpunkt einer Torheit zu sein, welche das Bewußtseinsleben zu einer Wichtigkeit aufbauschte, die ihm den unbewußten Faktoren des Geisteslebens gegenüber nicht gebührte. Die Welt des Schönen war ihm durch und durch ideerfüllt; wie die Wahrheit auf dem Gebiete der Forschung, erschien ihm die Schönheit auf dem Gebiete der Kunst als der Leitstern des Schaffenden, als ein Strahl der göttlichen Idee, der vom unbewußten Geiste des Künstlers aufgefangen und wiedergegeben wurde im schönen Schein des Kunstwerks. Freilich vermaß er sich nicht, das Letzte und Tiefste im Schönen aufdecken zu wollen. »Je höher und konkreter die Stufe der Idee ist,

welche uns im ästhetischen Schein entgegentritt, desto schwerer wird es uns, ihre teleologische Bestimmtheit und Bedeutung unmittelbar zu erkennen oder uns dieselbe mittelbar, d. h. durch Konkreszenz aus abstrakteren und darum leichter verständlichen Gestalten der Zweckmäßigkeit begreiflich zu machen, desto mehr sind wir auf das schon in den abstraktesten Stufen nicht zu entbehrende unbewußte, ahnungsvolle, gefühlsmäßig-implizite Erfassen des unbewußten, dem ästhetischen Schein immanenten Ideengehalts angewiesen.« (Phil, des Schönen S. 198.)

Je höher das Schöne, um so geheimnisvoller wird es; es ergreift am meisten» wenn das rationale, diskursive, bewußte Denken in dem großen letzten Endes unerklärlichen Gefühl des Genießenden, dem die ahnungsmäßig erfaßte Idee des Weltplans aufgeht, verschwindet. Das materielle Universum ist das Mittel für das Zusichselberkommen des Geistes, und da es der Mensch ist» in dem das Bewußtsein dieses Vorgangs zuerst deutlich wird, so ist er es auch, der zuerst diese Beziehung seiner selbst zum Uni-

versum erfaßt und in der menschlichen Individualidee den höchsten Inhalt des Schönen wie den höchsten Inhalt des Daseins erblickt. Die ästhetische Wirkung der Individualidee wird sich nicht auf den untersten und nicht auf den höchsten Stufen entfalten können. Die untersten Stufen der Individualidee, die Moleküle, Plastiden und Zellen sind durch ihre Kleinheit und die Ärmlichkeit ihrer geistigen Beziehungen von der Versinnlichung im ästhetischen Schein ebenso ausgeschlossen wie die höchsten Stufen der Staaten, Planeten, Sonnensysteme und Weltlinsen durch die Größe, Ferne und Unübersehbarkeit ihrer Beziehungen. Im Menschen spiegelt sich die geistige Bedeutung des Makrokosmos am deutlichsten, deshalb gibt die unerschöpfliche Vielheit der menschlichen Individualideen auch für das Schöne den geeignetsten Inhalt dar. Aber auch auf diesem scheinbar dem Beschauer so klar zutage tretenden Gebiete bleibt das Letzte und Tiefste im Schönen ein Mysterium, und die Ästhetik vermag es nicht mit Worten aufzulösen.



Hartmann wollte im Gegensatz zu den modernen Kritikern und Theoretikern die Schönheit nicht aus dem Weltganzen loslösen, sondern sie, hierin wieder ganz Monist, eingliedern in das große Reich der objektiven Zwecke. »Wahrheit, Religion und Schönheit treffen darin zusammen, daß sie Anfang und Ende, Ausgangspunkt und Schlußpunkt, Ursprung und Ziel, Grund und Zweck des Daseins zum tiefsten Inhalt haben, während die Sittlichkeit nur Durchgangspunkt und geistiger Weg zum Ziel, die materielle Kultur oder Menschheitswohlfahrt in bezug auf Befriedigung der realen Bedürfnisse sogar nur Sockel und Unterbau für das ganze Leben des Geistes ist.« (Phil, des Schönen S. 461.)

Im theoretischen Verhalten löst man im Streben nach der Wahrheit die sinnliche Scheinhaf-  
tigkeit der Erfahrung auf, während man sie im  
ästhetischen Verhalten gerade festhält und jede  
Störung durch die abstrakte Reflexion abzuwei-  
sen sucht. Der ästhetische Schein ist als reiner  
Schein der theoretischen Wahrheit, die auf  
Erkenntnis des objektiv Realen ausgeht, absolut

entgegengesetzt, weil er gerade bestrebt ist, auch die Erscheinung, also das objektiv Reale, in Schein aufzulösen und damit gerade den Gegenstand der theoretischen Erkenntnis vernichtet. Aber dieser Unterschied in formeller Hinsicht verschwindet, je mehr man sich der tieferen metaphysischen Bedeutung des Wortes Wahrheit nähert, die auf die Übereinstimmung der objektivrealen Erscheinungswelt mit dem transzendenten Wesen und Grunde derselben hinweist. Die Schönheit befindet sich zwar im Gegensatz zu der Wissenschaft, die es mit der realistischen Wahrheit zu tun hat, aber sie ist der Philosophie mit ihrer metaphysischen oder idealistischen Wahrheit verwandt. »Die Schönheit beruht ebenfalls auf Übereinstimmung des Bewußtseinsinhalts des Beschauers mit dem idealen Wesen und Grunde der Welt, aber sie schließt ihrer Natur nach jenen Durchgang durch die reale Welt der Individuation und die Übereinstimmung mit derselben aus, welche von der Wahrheit gefordert wird, und macht unmittelbar den Sprung von der subjektiven Erscheinung als solchen auf das ideale Wesen.

Die idealistische Wahrheit des Schönen entbehrt deshalb der Garantie einer jederzeit kontrollierbaren reflexionsmäßigen Vermittlung, wie die Philosophie sie von Rechts wegen haben muß, hat aber dafür die unmittelbare, faszinierende Überzeugungskraft voraus, welche allein die sinnliche Anschauung und niemals die schrittweise reflektierende Vermittlung besitzt.« (Phil, des Schönen S. 436.)

Die reale Welt der Individuation erhält ihre innerste Daseinsberechtigung erst durch ihre Beziehung auf die metaphysische Wahrheit und dadurch ihren (monistischen) Zusammenhang mit dem Weltganzen. Das Wesen der Schönheit, wenn man es auf die sinnliche Sphäre einschränkte und seiner Beziehungen zum metaphysischen Sein beraubte, würde in seinen gewaltigen Wirkungen ganz unverständlich bleiben; was ihm seine Kraft verleiht, ist zwar in gewissem Sinne seine sinnliche Scheinhaftigkeit, die dem Menschen ja auch in anderer als in schöner Gestalt entgegentritt, würde aber seine Würde doch nicht erklären können. Alles, was den Menschen auf dem Gebiete des Schönen

innerlich ergreift, ist nicht die konkrete, sinnliche Erscheinung, sondern der ideale Gehalt des Objekts, die idealistische Wahrheit, die als sein wesentlicher Kern auch im Scheinhaften den ursprünglichen Wesensgrund erkennen läßt. In gewisser Weise ist es ja gerade hier, wo die materiellen Bedürfnisse schweigen, leichter, trotz der unumgänglich notwendigen Bedingtheit der sinnlichen Vermittlung die Beziehung auf den idealen Wesensgrund zu betonen. Diese idealistische Wahrheit des Scheins, die von der ihm auch anhaftenden realistischen Wahrheit abstrahiert, kann nun immer nur annähernd der ungetrübte Ausdruck des ihm immanenten Wesensgrundes sein; aber die hohe Stellung des freien Kunstschönen im Weltganzen ist doch nur daraus zu erklären, daß in ihm die idealistische Wahrheit irgendwie zur Erscheinung kommt. Das Schöne enthält gleichsam im Bild einen Ausschnitt der göttlichen Totalidee und rechtfertigt dadurch die hohe Lust des ästhetischen Genusses, die nur deshalb eine so intensive und nachhaltige sein kann, weil sie von teleologischer Bedeutung ist. »Die Schönheit

wird Mittelzweck für den absoluten Geist sein müssen, sofern sie, die Wahrheit und Religion ergänzend, im Schein oder Bilde das Weltdasein einerseits auf einen absoluten Grund bezieht und andererseits auf dessen Relativität und Überwindbarkeit antizipierend zurückdeutend im sinnlichen Gewände selbst auf das Obersinnliche als dessen ideale Wahrheit zurückweist.« (Phil, des Schönen S. 489.) Die teleologische Weltanschauung feiert in der Würdigung des Schönen ihren höchsten Triumph, da sie in ihrer Beziehung auf die ideale Seite des Weltprozesses allein der Erhabenheit des Schönen gerecht zu werden vermag, während die mechanistische Weltanschauung in der Ablehnung jedes metaphysischen Hintergrundes auf jedes Erklärungsprinzip und damit auf jede Ästhetik verzichten muß. Freilich wird die adäquate Objektivation der Idee dadurch gehemmt, daß sie sich des Künstlers als Mediums bedienen muß, und dieser immer wieder ein Kind seiner Zeit und den Einflüssen derselben Untertan bleibt. Das Schöne, das seine Berechtigung aus der es beseelenden Idee herleitet» muß es sich heute gefallen

lassen, seinen Berechtigungsnachweis auf allen Gebieten neu zu führen. Die Ästhetik, die ja eigentlich eine Lehre von den Gesetzen des Schönen ist, wird geradezu zu einer Wissenschaft der Gesetzlosigkeit gestempelt, und jeder Kritiker fühlt sich berufen, die vollständige Freiheit des Künstlers von allen ästhetischen Gesetzen als das innerste Wesen seines Genius zu proklamieren. Nie ist irgendwo der Pluralismus üppiger ins Kraut geschossen als auf dem Felde der Kunstkritik (die sich fälschlich Ästhetik nennt, wenn sie nicht einfach vorzieht, die Ästhetik als Wissenschaft vom Schönen einfach zu ignorieren), weil sie den Zusammenhang von Schönheit und idealem Wesensgrund nicht kennt, nicht kennen will und an seine Stelle den ausschweifendsten künstlerischen Individualismus mit seiner alle Gesetze verachtenden Willkür setzt. Daß die umfassendste Bekanntschaft mit dem empirischen Material nicht genügt, um die Gesetze und das Wesen der Schönheit zu ergründen oder ein Kunstwerk zu erschaffen, ist diesen Ästhetikern, die ganz in das reale Objekt versenkt sind und in der Naturtreue das

wesentlichste Kriterium eines Kunstwerks sehen, schwer verständlich zu machen, weil die Tatsache der vorhandenen Künstlerschaft sie blendet gegen eine Herleitung des Schönen aus anderen Quellen als denen der Willkür des schaffenden Künstlers.

Aber das theoretische Interesse, das die innerliche Wahrheit des Schönen zu ergründen strebt, läßt sich auf die Dauer an dem Hinweis auf die subjektive Kraft des Künstlers als allein gesetzgebenden Faktor nicht genügen, sondern schreitet fort zu neuen Fragen und Antworten, die dem Schönen einen selbständigen Platz im Weltganzen sichern und seine Bedeutung vor und trotz allem, was sich heute Künstlerschaft nennt, sicherstellen. Alle Richtungen des geistigen Lebens bedingen und unterstützen sich gegenseitig, eine von ihnen ganz unterdrücken zu wollen, hieße die Triebkraft der anderen mit beschneiden. Schönheit, Religion, Wahrheit und Sittlichkeit stehen miteinander in Zusammenhang. Die Immanenz des göttlichen Wesensgrundes in der Erscheinungswelt ist das ewige Thema alles Kunstschönen, und in der

Religion ist sie das Motiv der Sittlichkeit. »Die Wahrheit ist klar und hell aber kalt, die religiöse Andachtsglut heiß aber dunkel und unfafßbar bestimmt in dem Inhalt des mystischen Gefühls, die Schönheit klar und bestimmt in ihrem Sine-schein und mildwarm in ihren ästhetischen Scheingefühlen, aber doch mysteriös und unsagbar in der Einheit des klaren Scheins und des in ihm gefühlsmäßig geahnten idealen Gehalts.« (Phil, des Schönen S. 463.)

Wenn man den Lebensnerv des Schönen unterbindet, vertrocknet es zu harter Realität und vermag seine befreiende Kraft, die es allein durch seine Beziehung auf den idealen Wesensgrund erhält, nicht mehr auszuüben. Selbst auf den niedersten Stufen des Schönen, z. B. dem mathematisch Gefälligen, wird das ästhetische Gefallen nur durch die Versinnlichung des idealen Gehalts erreicht, weil die sich darin aussprechende Logizität der Idee es ist, die dem idealen Bedürfnis des Beschauers »angenehm« auffällt, ohne daß er sich natürlich über die Gründe seines Wohlgefallens klar wird.



Hartmann hat in einer zweibändigen Ästhetik, deren erster Teil eine umfassende Übersicht aller irgendwie namhaften ästhetischen Systeme und Ansichten seit Kant enthält, während der zweite Teil, die »Philosophie des Schönen« das Wesen und die Gesetze des Schönen darstellt, den Versuch unternommen, auch auf ästhetischem Gebiet den konkreten Monismus zur Geltung zu bringen, und dem wichtigen von Schiller zuerst angewandten Begriff des ästhetischen Scheins einen festen Platz zu erringen. »Das Schöne ist das Scheinen der Idee.« In diesem kurzen Satz faßt sich der ganze reiche Inhalt des großen Werks zusammen. Ohne die Idee wäre das Schöne ein einzelhaft Zufälliges, das ebenso auch nicht sein konnte; ohne den sinnlichen Schein büßte es seine Wirklichkeit ein. Freilich ist dieser Schein auch wieder etwas von der realen Wirklichkeit mit ihren materiellen Bedürfnissen Losgelöstes, aber diese Ablösung ist doch nur eine von dem ästhetisch Genießenden vollzogene, die an die Bedingungen der Konkretion gebunden ist. Die immanente Idee muß der Perzeption wie der Produktion des

Schönen zugrunde liegen, wenn sie auch unbewußt bleibt. Bei der Produktion des Naturschönen wird das kaum angezweifelt, während man die Produktion des Kunstschönen, also das Schaffen des Künstlers, gern von der Unbewußtheit der ihn erfüllenden Idee befreien und dem bewußten Seelenleben allein unterstellen möchte. Aber die innerliche künstlerische Bestimmtheit stammt aus Tiefen, die dem diskursiven Verstande unzugänglich sind; nur die negative Kritik und die technische Beihilfe sind bewußten Ursprungs. Gerade die Unbewußtheit des künstlerischen Genius ist es, die ihn mit der höchsten Kraft erfüllt; je größer seine Fähigkeit ist, sich in die Abgründe unbewußten Schauens zu versenken und die Nähe des göttlichen Wesens zu spüren, um so größer die Werke. Mit dem Bewußtsein ist das Mysterium der Schönheit nicht unmittelbar zu erfassen; nur mittelbar in den durch das Kunstwerk hervorgerufenen Scheingefühlen geht uns eine Ahnung von der Erhabenheit der dem Schönen zugrunde liegenden Idee auf. Dann erst sind wir annähernd imstande, die Stellung des Schönen

im Weltganzen zu begreifen. Die alle Möglichkeiten umspannende Totalidee ist der Wiedergabe im ästhetischen Schein entrückt, weil sie als abstrakter Begriff nicht versinnlicht werden kann. Aber die Immanenz dieser Idee kann in ihren Spaltungen als Partialidee erfaßt werden und bewährt ihre Kraft dadurch, daß sie tun so höhere ästhetische Wirkungen erzielt, je deutlicher sie »einerseits den Gliedbau der Totalidee im kleinen in sich wiederholt, und je deutlicher sie sich andererseits auf die Totalidee bezieht«. (Philosophie des Schönen.)

Aber die absolute Idee ist noch nicht das letzte metaphysische Prinzip, auf das das Schöne hinweist. Hinter ihr steht der absolute Geist, der außer der Idee noch den Willen in sich befaßt. Freilich hat dies zweite Attribut der absoluten Substanz im Schönen direkt kein Betätigungsfeld, weil der ästhetische Schein die Realität von sich ausschließt. Aber die Idee bietet doch im Schönen ein Bild tatsächlicher Verhältnisse, die schließlich nicht nur in logischen Beziehungen, sondern auch in Willenskonflikten bestehen; sie repräsentiert also nicht bloß sich in ihrer Logizi-

tät, sondern auch sich in ihrer Anwendung auf das Alogische des Realisationsprinzips und vertritt also, wenn auch nur ideell, den absoluten Geist auch im ästhetischen Schein. Dem Naturschönen ist der absolute Geist sowohl nach seinem Ideal- wie nach seinem Realprinzip immanent; im freien Kunstschönen ist er nur noch ideell vorhanden, wenn er auch vorher noch in der Person des Künstlers als real wirkender aufgetreten war. Es ist also lediglich die Idee, die im Schönen den absoluten Geist vertritt und das Realprinzip, d. h. die dynamischen Verhältnisse aktueller Energien nur indirekt wiedergibt. »Indem der ästhetische Schein von der Realität, der er anhaftet, durch das ästhetisch auffassende Subjekt abgelöst wird, wird zugleich auch die Idee von dem Willen abgelöst, den sie übrigens fortführt, durch die gesetzmäßigen dynamischen Intensitätsverhältnisse mit abzuspiegeln; beides ist aber keine reelle Ablösung, sondern eine bloß subjektive Abstraktion, die das Ding an sich und die ihm immanente Einheit von Idee und Wille tatsächlich unberührt läßt.« (Phil, des Schönen S. 473.)

Im individualistischen Pluralismus der Bewußtseinsphilosophie wird die Wahrheit verschleiert, daß es der absolute Geist ist, der im Künstler die Konzeption hervorruft und die Schaffenskraft anregt; im konkreten Monismus kommt diese Wahrheit zu leuchtender Klarheit. Der konkrete Monismus sieht »im Wirken des Künstlers nur eine Fortsetzung des künstlerischen Wirkens des unbewußten absoluten Geistes in der Sphäre der bewußten Geistigkeit, eine gesteigerte Naturwirksamkeit auf höherer Stufe«. (Phil, des Schönen S. 474.) Nur im konkreten Monismus wird die ästhetische Lust am Schönen vollkommen erklärlich, weil man das Schöne als eine der Offenbarungsweisen des absoluten unbewußten Geistes erkennt und dabei eine Konformität zwischen der Beschaffenheit des lustbringenden Objekts und der Beschaffenheit des aufnehmenden Subjekts konstatiert, die die monistische Wurzel des Vorgangs bloßlegt. Die Tatsache der ästhetischen Illusion, in der das Subjekt sich ganz verliert und an das Objekt hingibt, findet nun erst die richtige psychologische Würdigung. In der Hingabe

an den reinen Schein des Schönen, in der Loslösung der ästhetischen Scheingefühle von jedem praktisch materiellen Hintergrunde vollzieht sich, wenn auch nur momentan, jene Vereinigung mit dem absoluten Geist, die als Sehnsucht den Einzelnen, der sich der Trennungsschranken einmal schmerzlich bewußt geworden ist, durch das ganze Leben begleitet »Vor dem Anblick des Schönen erstirbt wie in der Liebe ›das Ich, der finstere Despot‹, um im Morgenrot der Schönheit als eingeworden mit dem Objekt, d. h. hier mit der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes, wieder aufzuerstehen. Die Ichheit ist aber der Kerker, in den das Subjekt gebannt ist, aus dem sich sein besseres Teil hinaussehnt nach Erlösung; all sein heimlichstes und innerlichstes Trachten und Sehnen geht nach Wiederaufhebung der objektivrealen Phänomenalitätsschranke, durchweiche es von Gott geschieden ist, nach Wiederherstellung der in der Individuation aufgehobenen vollen Einheit mit Gott, die es in der Sphäre der Realität vergeblich anstrebt.« (Phil, des Schönen S. 488.)

Die Erkenntnislehre bietet die monistische Wahrheit dem Verstande in abstrakt begrifflicher Form, die Religion eine Ahnung davon im mystisch religiösen Einheitsgefühl; auf dem Gebiete der Ethik bewährt sie sich in dem Prinzip der Wesensidentität der Individuen untereinander und mit dem Absoluten; die ästhetische Illusion verwirklicht sie auf dem Gebiete des Schönen am unmittelbarsten und bringt sie auch denen zum Bewußtsein, die sich der philosophischen Erkenntnis und den religiösen Gefühlen sonst zu verschließen pflegen.