

Der Herbartianismus und die Lehrbücher für Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalten

Autor(en): **Glossner, M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **8 (1894)**

PDF erstellt am: **08.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761922>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DER HERBARTIANISMUS

UND

DIE LEHRBÜCHER FÜR LEHRER- UND LEHRERINNEN-BILDUNGSANSTALTEN.

Von Dr. M. GLOSSNER.

Vor uns liegt: „Die allgemeine Erziehungslehre. Lehrtext zum Gebrauche an den Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen. Von Schulrat Dr. G. A. Lindner. 6. unveränderte Auflage. 1886.“

Wer, wie wir, die pädagogische Litteratur der letzten Jahrzehnte mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, dem wird der ebenso weitgreifende als unheilvolle Einfluß nicht entgangen sein, den die Herbartsche Philosophie auf Geist und Methode der Erziehung und des Unterrichts gewonnen hat. Wir halten es daher für unsere Pflicht, die in diesem Einflusse liegende Gefahr an einem hervorragenden Orte zu signalisieren, und, um dies in eindringlicher und konkreter Weise zu thun, wählen wir uns als stellvertretendes Beispiel ein Lehrbuch, das seit Jahren unbeanstandet an den Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen gebraucht wird. Der tiefer und weiter blickende Leser wird daraus zweifellos gewisse Erscheinungen, die in den letzten Jahren das öffentliche Interesse auf sich zogen, besser verstehen lernen, als dies vielleicht bisher der Fall gewesen. Insbesondere dürfte auch in diesem Falle die Wahrnehmung sich bestätigen, daß die berufenen Ärzte des socialen Organismus nicht selten wie die eigentlichen Söhne Äskulaps die Symptome mit der Krankheit selbst verwechseln, oder wenigstens mit der Bekämpfung und Unterdrückung der Symptome sich begnügen, ohne nach dem eigentlichen Sitze und den tieferen Gründen der Krankheit selbst zu forschen.

Der durch seine pädagogischen Lehrbücher bekannte Verfasser erklärt sich ausdrücklich als Anhänger Herbarts, betont aber zugleich, daß er auch die „hochverdienstlichen Arbeiten der Empiriker, insbesondere aus der Schule Pestalozzis und Diesterwegs“ sorgfältig berücksichtigt habe. (Vorrede zur 1. Aufl.) Wir werden uns im folgenden allerdings davon überzeugen, daß das uns vorliegende Lehrbuch den Herbartschen Standpunkt nirgends verleugnet (ebd.), daß es vielmehr durchweg im Herbartschen Geiste geschrieben ist. Die Berücksichtigung der

„Empiriker“ vermochte daran nichts Wesentliches zu ändern, in keinem Falle aber den Standpunkt des Verfassers der Wahrheit näher zu bringen.

Bevor wir aber an unsere eigentliche Aufgabe herantreten, wollen wir die Antwort auf einen Einwand oder wenn wir so sagen sollen, auf ein Vorurteil geben, das uns sofort den Weg zu versperren versuchen wird. Wir sind nämlich der Überzeugung, daß unter allen philosophischen Systemen kaum eines zu finden ist, welches in dem Grade zur Grundlage der Erziehung überhaupt und erst gar noch einer christlichen Erziehung ungeeignet wäre, als das philosophische System Herbarts. Dagegen könnte man erinnern, wie es denn komme, daß gerade dieses System eine so ungewohnte und überraschende Verbreitung in pädagogischen Kreisen gewinne, und man möchte geneigt sein, wie auch in anderen Fällen, aus dem äußeren Erfolge auf die innere Tüchtigkeit und Zweckmäßigkeit zu schließen.

Die Erklärung dürfte in zwei Thatsachen gelegen sein. Erstens nämlich verschmähten es die meisten Philosophen, besonders die der idealistischen Richtung, zu einer so praktischen und den Zwecken des realen, gewöhnlichen Lebens dienenden Disciplin, wie es die Pädagogik ist, sich „herabzulassen“. Herbart machte von dieser Geringschätzung eine Ausnahme und kam dem Verlangen der Pädagogen nach einer tieferen, wissenschaftlichen Begründung ihrer praktischen Thätigkeit durch eine sogar mathematisch-„exakte“ Behandlung entgegen. Herbart behandelte die Pädagogik systematisch und machte infolge dessen Schule. Dies die eine Thatsache. Die andere aber liegt in der Begünstigung, deren sich die Herbartianer staatlicherseits besonders in Österreich erfreuen. Das österreichische Unterrichtsministerium lieferte die Schule den Jüngern Herbarts aus. Unter dem Sonnenschein staatlicher Gunst entfalten diese seit Jahrzehnten eine ausgebreitete lehramtliche und litterarische Thätigkeit, deren Kreise sich über Österreich hinaus verbreiten. Begünstigt wird diese Ausbreitung und das Eindringen ihrer Lehrbücher in die Seminarien und Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen durch die vorsichtige Redeweise, den eigentümlichen Jargon der Schule. Unter den bunten Aushängeschildern unabhängiger Forschung, exakter Wissenschaft, ethischen Strebens vermögen sich die verschiedensten Elemente und Richtungen, freisinnige und gläubige zu sammeln. Denn die Herbartianer beanspruchen für sich das Verdienst, strenge Wissenschaft mit Gläubigkeit und Religiösität zu verbinden. Prüfen

wir, wie weit diesen Versicherungen die Wahrheit und Wirklichkeit entspricht.

Die Jünger Herbarts rühmen sich, der Pädagogik eine wissenschaftliche Gestalt zu geben, indem sie dieselbe auf Psychologie und Ethik gründen. „Als Schöpfer der neueren, auf Psychologie und Ethik gegründeten wissenschaftlichen Pädagogik ist der Philosoph Herbart anzusehen.“ (S. 14.) Der Verfasser unseres Lehrbuchs glaubt aus diesem Grunde das Wesentliche aus den beiden pädagogischen „Hilfswissenschaften“, der Psychologie und Ethik, aufnehmen zu müssen. Den psychologischen und ethischen Grundlagen werden wir deshalb hauptsächlich unser Augenmerk zuzuwenden haben, ohne jedoch eine weitere „Grundlage“, von welcher der Verfasser schweigt, völlig außer acht zu lassen. Denn wenn die Pädagogik Herbarts auf Psychologie und Ethik wie auf zwei Grundpfeilern aufgebaut ist, so ruhen ihrerseits diese beiden Disciplinen auf dem Fundament der Herbartschen Metaphysik. Auch die Ethik nämlich, obgleich sie Herbart von metaphysischen Voraussetzungen angeblich frei zu erhalten sucht, so daß sie nur in sich selbst ruhen soll, trägt, wie wir sehen werden, das unverkennbare Gepräge seiner Metaphysik.

Daß die Pädagogik auf Psychologie und Ethik zu begründen sei, ist selbstverständlich und darüber kein weiteres Wort zu verlieren; ob aber die Herbartsche Philosophie geeignet sei, die unentbehrlichen psychologischen und ethischen Fundamente einer wissenschaftlichen Pädagogik zu bieten, unterliegt von vornherein ernstlichem Zweifel, und wir hoffen den Leser des Folgenden vom Gegenteil in einer Weise, die auch nicht das leiseste Bedenken aufkommen läßt, zu überzeugen.

I.

Die erste pädagogische Hilfswissenschaft der Herbartianer oder die Herbartsche Psychologie.

Niemand leugnet, daß die Erziehungskunst und Erziehungswissenschaft einer reichen psychologischen Erfahrung, einer klaren und tiefen Erkenntnis der Seele und des Seelenlebens bedarf. Ist doch die Erziehung vor allem Einwirkung auf die Seele und ihre verschiedenen Vermögen und Kräfte, insbesondere auf Verstand und Willen, und das Geschäft des Erziehers wird in um so erfolgreicherer Weise von statten gehen, je gründlicher derselbe die Natur sowie die Entwicklungsgesetze der

Seelenvermögen, die Art ihres Zusammenwirkens, ihrer wechselseitigen Abhängigkeit u. s. w. erkennt. Eine solche Erkenntnis aber kann nur durch Erfahrung und vernünftige Reflexion erworben werden. Es scheint nun allerdings, daß die Herbart'sche Philosophie, die sich durch ihre Richtung auf Erfahrung und ihre psychologischen Untersuchungen vor den spekulativen Systemen eines Fichte, Schelling und Hegel auszeichnet, in dieser Beziehung einer günstigeren Lage sich erfreue. Bei näherem Zusehen aber zeigt sich, daß die Psychologie Herbarts ganz und gar von unhaltbaren spekulativen Voraussetzungen beherrscht ist und den Thatsachen der Erfahrung und des Bewußtseins in einer Weise Gewalt anthut, wie kaum irgend ein anderes spekulatives System.

Sowohl der Blick in unser eigenes Innere, als die Beobachtung der Äußerungen fremden Seelenlebens zeigt uns das Bild einer ungemein reichen Mannigfaltigkeit der Bethätigungen, ein vielfaches Kraftgebiet innerhalb der Einheit des Selbstbewußtseins, die Gegensätze sinnlicher und geistiger, innerlich auffassender und nach außen strebender Vermögen. Vor allem ist es die Thatsache der freien Selbstbestimmung und die der wirklichen oder angestrebten Herrschaft des Willens über die niederen Triebe und Strebungen, worin sich ein nach innen und außen wirksames und selbständig thätiges Princip kundgibt. Wie stellt sich zu diesen Thatsachen der Erfahrung die Herbart'sche Psychologie? Das vorliegende Lehrbuch für Lehrer- und Lehrerinnen-Bildungsanstalten weiß uns hierüber folgendes zu sagen:

„Die sogenannten Seelenvermögen: Verstand, Vernunft, Gedächtnis, Einbildungskraft u. s. w. gehören nicht zu den Uranlagen und sind vielmehr abgeleitete Vorgänge, die sich aus der Wechselwirkung der Vorstellungen ergeben.“ (S. 4.)

Die für diese Behauptung gegebene Begründung gestattet uns, in ihren Sinn und ihre Tragweite einen tieferen Blick zu werfen.

Dieselbe lautet also: „Denn der Inhalt unserer Vorstellungen ist in keiner Weise angeboren, sondern kommt uns von außen zu durch die Sinne. Angeboren sind uns nur die formellen Verschiedenheiten der Art, wie die Seelenzustände im Bewußtsein auftreten und wie sie verlaufen. Der eine faßt lebhaft und tief auf, der andere matt und seicht; der eine begreift augenblicklich, während der andere mit seiner Auffassung nur nachhinkt. Die Ursache hiervon liegt zumeist in der erbten Beschaffenheit des Nervensystems, welche wir das Temperament und Naturell nennen.“ (A. a. O.) „Alle

Anlagen sind ursprünglich körperliche Anlagen, d. h. gewisse angeborne Beschaffenheiten des leiblichen Organismus. Insofern jedoch die letzteren einen Einfluss haben auf das Auftreten und den Verlauf der Seelenzustände, kann man auch von geistigen Anlagen sprechen.“ (S. 5.)

Wir gedenken noch nicht, hier im einzelnen von den Konsequenzen zu reden, die sich aus der Annahme ergeben, daß Verstand, Vernunft u. s. w., daß Fühlen, Begehren, Wollen aus der Wechselwirkung der Vorstellungen sich ergebende, abgeleitete Vorgänge seien. Wir fragen auch nicht, ob eine solche Ableitung möglich und ob sie Herbart und seinen Schülern gelungen ist. Wir sehen auch vorläufig davon ab, ob man denn so einfachhin sagen könne, der Inhalt unserer Vorstellungen komme uns von außen durch die Sinne zu. Nur anregen wollen wir den aufmerksamen Leser zum Nachdenken darüber, wie denn eine Theorie, die das Seelenleben ausschließlich auf Vorstellungen und zwar sinnliche, von außen kommende und deshalb ausschließlich sei es unmittelbar oder mittelbar auf sinnliche Gegenstände sich beziehende zurückführt und die Verstand, Vernunft und Willen als Produkte der Wechselwirkung von solchen Vorstellungen betrachtet, vom Materialismus sich unterscheide? Noch schwerer wird ihm, fürchten wir, diese Unterscheidung werden, wenn er bald erfährt, daß die Vorstellungen selbst hinwiederum Produkte einer mechanischen Wechselwirkung von Atomen, den Elementen der zusammengesetzten Dinge seien. — Doch wir wollen nicht vorgreifen, nicht, wie man sagt, mit der Thür ins Haus fallen, nicht vor der Zeit unsere wahre Ansicht von dem Charakter der Herbartschen pädagogischen Reform, in der wir, aufrichtig gesprochen, nur eine Äußerung des materialistischen Zeitgeistes erblicken, verurteilen. Der Leser möge dem weiteren Gange unserer Untersuchungen folgen und dann selbst urteilen.

Es sei daher zunächst nur darauf aufmerksam gemacht, daß die in unserem Lehrbuch für die Behauptung, Verstand, Vernunft u. s. w. seien abgeleitete Vorgänge, vorgebrachte Begründung eine solche überall nicht enthalte und die wirklichen Motive anderswo und tiefer zu suchen seien. Denn gesetzt auch, der Inhalt unserer Vorstellungen entspringe von außen, aus den Sinnen, so folgt hieraus durchaus nicht, daß in der Seele nicht eine Anlage, ein Vermögen, auf Grund sinnlicher Eindrücke Vorstellungen zu bilden, vorhanden sei. Im Gegenteil ist der äußere Eindruck ohne solche Anlage schlechterdings ungeeignet, die Vorstellung hervorzurufen. Oder warum bildet

der Spiegel, warum das künstliche Auge nicht eine Vorstellung von Licht und Farbe? Warum empfindet der erwärmte Stein nichts von Wärme? Offenbar, weil hier das Vermögen, die Anlage fehlt, die eben eine spezifisch psychische ist. Auch Aristoteles läßt den Inhalt der Vorstellungen aus Erfahrung durch die äußeren Sinne geschöpft sein, freilich nicht in derselben Weise, wie Herbart; denn er unterscheidet einen doppelten Inhalt, einen sensiblen und intelligiblen, welcher letzterer zwar durch Abstraktion aus den Sinnen gewonnen, doch an sich unsinnlich ist und deshalb auch über den Bereich der Sinne hinaus zur Erkenntnis übersinnlicher Dinge führt. Aristoteles aber ist sich wohl bewußt, daß die Bildung von Vorstellungen nicht die ausschließliche Wirkung äußerer Eindrücke sein könne, daß vielmehr in der Seele selbst ein eigentümliches Vermögen, ja eine Vielheit von Vermögen, sinnlicher und geistiger, anzunehmen sei. Wir werden diesen Punkt später weiter verfolgen und kommen auf die Frage zurück, welche die wahren — wenn auch unausgesprochenen — Gründe seien, die unseren Herbartianer bewegen, mit dem Meister die Existenz der Seelenvermögen zu leugnen und das gesamte Seelenleben auf die Wechselwirkung (einen Mechanismus!) der Vorstellungen zurückzuführen.

Die wahren Gründe liegen in der Herbartschen Begriffsbestimmung der Seele. Und diese Begriffsbestimmung selbst ist ein spekulatives, durch die Erfahrung auf jedem Schritt und Tritt Lügen gestraftes Produkt; ein Produkt der Herbartschen Metaphysik, dieser partie honteuse der Herbartschen Philosophie, über welche allerdings die Pädagogen der Herbartschen Schule mit verschämtem Stillschweigen hinweggehen, die aber gleichwohl die eigentümliche Grundlage jener beiden als Hilfswissenschaften dem künstlichen Baue ihrer Erziehungs- und Unterrichtslehre dienenden Säulen — der Psychologie und Ethik — bildet.

Die Leugnung der Seelenvermögen und die Reduktion aller Seelenphänomene auf Vorstellungen verstehen wir, wenn wir die Definition, die Herbart von der Seele gibt, ins Auge fassen. Herbart definiert: „Die Seele ist das einfache Wesen, dessen Selbsterhaltungen Vorstellungen sind.“ (W. W. Bd. 5. S. 108 ff.)

Zur Erklärung der einzelnen Teile dieser Begriffsbestimmung bemerkt Herbart: „Die Seele ist ein einfaches Wesen; nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität.“ (A. a. O.) Ferner: „Die Seele hat gar keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen noch zu producieren. Sie ist demnach keine tabula rasa in dem Sinne,

als ob darauf fremde Eindrücke gemacht werden könnten; auch keine in ursprünglicher Selbstthätigkeit begriffene Substanz in Leibnitz' Sinne. Sie hat ursprünglich weder Vorstellungen, noch Gefühle, noch Begierden; sie weiß nichts von sich selbst und nichts von anderen Dingen; es liegen auch in ihr keine Formen des Anschauens und des Denkens, keine Gesetze des Wollens und Handelns; auch keinerlei wie immer entfernte Vorbereitungen zu dem allem.“ (A. a. O. S. 109.) Die Herbartsche Seele wäre also das richtige Lichtenbergsche Messer ohne Klinge, dem das Heft fehlt! Wir werden es deshalb begreiflich finden, wenn Herbart weiterfährt: „Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer; es ist kein Gegenstand der spekulativen so wenig als der empirischen Psychologie.“ (A. a. O.)

Den zweiten Teil der angeführten Definition der Seele illustriert Herbart durch folgende Worte: „Die Selbsterhaltungen der Seele sind (zum Teil wenigstens und soweit wir sie kennen) Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält. Damit besteht aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von mehreren solchen Akten; sie sind nämlich verschieden, je nachdem die Störungen es sind. Demgemäß hat die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und eine unendlich vielfältige Zusammensetzung derselben gar keine Schwierigkeit.“ (S. 110.) Im weiteren bemerkt Herbart, daß hier noch nicht vom Begehren und Fühlen, noch nicht vom Ich die Rede sei. Seine wahre Meinung nämlich geht dahin, daß alles, was außer den Vorstellungen an psychischen Erscheinungen sich findet, das Resultat der wechselseitigen Verbindungen, Förderungen und Hemmungen der Vorstellungen sei.

Wenn Herbart die Seele als ein einfaches Wesen, dessen Selbsterhaltungen Vorstellungen sind, definiert, so könnte man versucht sein, die Seele als ein von den Elementen der Körper wesentlich verschiedenes Princip des Seins und Lebens aufzufassen. Diese Auffassung schneidet uns Herbart durch folgende Äußerung ab: „Der Gegensatz zwischen Seele und Materie ist nicht ein solcher in dem Was der Wesen, sondern er ist ein Gegensatz in der Art unserer Auffassung. Die Materie als ein räumlich Reales, mit räumlichen Kräften vorgestellt, wie wir sie zu denken pflegen, gehört weder in das Reich des Seins noch in das des wirklichen Geschehens, sondern sie ist eine bloße Erscheinung. Eben dieselbe Materie aber ist real als eine Summe einfacher Wesen; und in diesem Wesen geschieht wirklich etwas,

welches die Erscheinung einer räumlichen Existenz zur Folge hat.“ (A. a. O.)

Wir haben bereits oben auf das materialistische Moment in der psychologischen Theorie unseres Herbartschen Lehrbuches aufmerksam gemacht, das in der Annahme liegt, Verstand, Vernunft, Willen seien nichts Ursprüngliches, sondern das Ergebnis der Wechselwirkung sinnlicher Vorstellungen. Hier begegnet uns nun ein neues materialistisches Moment: die Seele ist nicht wesentlich von den Elementen der Körperwelt verschieden. Man lasse sich nicht beirren durch die Auffassung der Materie als eines bloßen Phänomens. Denn die Seele und die Elemente der Körperwelt werden eben als Principien einer materiellen Welt, also materiell gedacht und bestimmt. Dies erhellt aus der zweifellos dem Leser noch ganz unverständlichen Erklärung der Seele als eines Wesens, dessen Selbsterhaltungen Vorstellungen sind. Denn auch die Vorstellung ist (wie übrigens in dem Angeführten Herbart ausdrücklich uns versicherte) ebensowenig als Begehren, Fühlen, Bewußtsein etwas Ursprüngliches. Sie entsteht vielmehr aus dem Nebeneinander jener von Herbart angenommenen einfachen Wesen, welche die Elemente alles Daseienden bilden. Mit anderen Worten: die Vorstellungen sind Produkte mechanischer Verhältnisse, eines Mechanismus der Elemente, wie alle übrigen Seelenphänomene außer den Vorstellungen Produkte des Mechanismus der Vorstellungen sind. Welche weiteren Beweise verlangt man, um den gegen die Herbartsche Psychologie erhobenen Vorwurf des Materialismus zu rechtfertigen?

Die Vorstellungen sind nach Herbarts Ansicht Selbsterhaltungen der einfachen Wesen gegenüber von außen kommenden Störungen: in diesem Satze sind ebensoviele Rätsel als Worte enthalten. Was sind diese einfachen Wesen ohne jede Vielheit der Qualität, ohne jede Thätigkeit, ohne jedes Leiden, die sich gleichwohl wie thätige und leidende Wesen verhalten? Was sind Selbsterhaltungen? Wie sollen wir uns Selbsterhaltungen als Vorstellungen denken? Selbsterhaltungen gegen Störungen sollen die Vorstellungen sein! Was haben Vorstellungen mit Störungen zu thun? Ist nicht die Vorstellung vielmehr eine Vervollkommnung der Seele, eine Erweiterung gleichsam ihres Seins, gewissermaßen eine Verunendlichung desselben; denn wenn auch in ihrem realen Sein beschränkt, ist sie eben durch die Vorstellung in einem idealen Reiche unbeschränkt.

Die Antwort auf obige Fragen gibt uns die Herbartsche Metaphysik. Wir werden deshalb in aller Kürze und soweit es

unser Zweck zu erfordern scheint, die Grundsätze der Herbartschen Metaphysik ins Auge zu fassen haben.

Man sollte erwarten, daß Herbart, dessen Philosophie auf Erfahrung fußen will, in der Psychologie von der Vorstellung ausgehend auf ein Princip derselben zurückgehe, aus dem sie begreiflich erscheint. Dies ist das Verfahren des Aristoteles, der christlichen, der scholastischen Philosophen. Herbart verfährt anders. Von dem Grundsatz oder sagen wir besser von dem auch durch Kant genährten Vorurteil ausgehend, daß nur mathematisch-mechanische Erklärungen wahrhaft wissenschaftlich seien, fragt er nach dem Grunde der mannigfaltigen Erscheinung (bei Herbart: des Scheins) und findet diesen in der Vielheit der einfachen Wesen, die in dem mechanischen Verhältnis des Druckes und Gegendruckes zu einander stehen. Diese einfachen Wesen suchen in einander einzudringen, setzen aber einen Widerstand entgegen und erhalten sich selbst gegenüber den von außen wider sie eindringenden Störungen. Zu dieser Annahme glaubt Herbart durch gewisse Thatsachen der Erfahrung berechtigt und gezwungen zu sein. Er unterscheidet nämlich die Welt der Erscheinung, oder, wie er sich ausdrückt, des Scheins, und die Welt des Seins. Alles, was wir unmittelbar erfahren, sei es äußerlich — die im Raume ausgedehnten und in der Zeit sich verändernden Dinge — oder innerlich im Bewußtsein, gehört der Welt des Scheines an, hinter der aber eine Welt des Seins angenommen werden muß; denn „soviel Schein, soviel Hinweisung auf Sein“. Der Schein ist relativ, das Sein absolut, ein schlechthin Gesetztes, daher auch ohne jede Beschränkung, einfach, unveränderlich. Das Sein hat alle Bestimmungen des Absoluten; es ist eben nur Sein, durchweg sich selbst gleich. Hieraus dürfe man aber nicht mit dem Monismus (Pantheismus) schließen, es gebe nur ein Sein, das alles ist; vielmehr fordere die Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt die Annahme einer Mehrheit von Seienden. Herbart nimmt demnach als von uns (denkend) schlechthin zu setzenden Grund der Erscheinungen eine Vielheit von einfachen Wesen an, von denen alle notwendigen Prädikate des Seins (zu welchen nach seiner der eleatisch-demokritischen verwandten Auffassung Absolutheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. gehören) auszusagen seien, von deren Wesensbeschaffenheit wir aber nichts weiteres wissen, als daß sie je eine einfache Qualität besitzen, die in den verschiedenen Wesen verschieden und entgegengesetzt ist. Aus dieser Verschiedenheit und Entgegensetzung nämlich glaubt Her-

bart die zur Erklärung der Erscheinungswelt notwendigen Störungen und Selbsterhaltungen ableiten zu können.

Wenden wir uns nach dieser kurzen Darstellung der metaphysischen Grundanschauung Herbarts zu der Bemerkung des Lindnerschen Lehrbuches zurück, daß alle Seelenvermögen abgeleitete Vorgänge seien, die sich aus der Wechselwirkung der Vorstellungen ergeben, so verschwindet das Rätselhafte und Paradoxe, oder genauer gesprochen das Unvermittelte und Unmotivirte, das in der vom Verfasser in ganz ungenügender Weise begründeten Behauptung lag. Dafür aber, nachdem wir ihren wahren Sinn und ihre volle Tragweite kennen gelernt haben, grinst uns aus derselben die wirkliche Gestalt der Herbartschen Philosophie entgegen, die hinter der psychologischen Theorie sich verhüllt, für den Eingeweihten aber wie das Gerippe hinter den lebensvollen Bildern eines Holbeinschen Totentanzes hervorschaut. Diese wirkliche Gestalt aber ist Pantheismus und Materialismus. Denn wer sieht nicht, daß die Herbartschen den Erscheinungen zu Grunde liegenden einfachen Wesen ebensoviele Absolute, ebensoviele Götter sind? Herbart weiß daher auch von diesen Wesen keinen Weg zu einer schöpferischen Ursache der Welt zu finden. Denn ein schlechthin Seiendes, vollkommen einfaches Wesen kann nicht geschaffen sein. Wir haben daher soviele Götter als Seiende. Dies ist aber Pantheismus, allerdings nicht monistischer, sondern, um uns eines auch von andern gebrauchten Ausdruckes zu bedienen, pluralistischer Pantheismus.

Die Herbartsche Metaphysik, die der von den Herbartianischen Pädagogen adoptierten Psychologie zu Grunde liegt, ist aber nicht allein pantheistisch, sondern auch materialistisch. Und zwar nicht bloß in dem Sinne, in welchem man mit Recht sagt und auch wir an einem andern Orte betonten,¹ der Pantheismus sei sublimierter Materialismus, weil er, indem er die Welt vergöttert, zugleich auch Gott verweltlicht und ins Materielle und Körperliche herabzieht, sondern in dem Sinne, daß Herbart seine Realen, die, wie wir oben sahen, wahre Götter, durch sich — schlechthin seiende Wesen sind, geradezu als materielle Principien, als Bestandteile eines Mechanismus behandelt, an welche Gedanke und Vorstellung und überhaupt alles, was Geist und dem Geiste verwandt ist, wie etwas rein Zufälliges, Unerklärbares und Rätselhaftes angehängt sich findet.

¹ Der moderne Idealismus. Münster 1880.

Die Vorstellung nämlich ist, wie wir Herbart versichern hörten, nicht etwas Ursprüngliches und der Seele selbst Inhärierendes, sondern etwas außer ihr Liegendes, aus dem mechanischen gegenseitigen Verhalten der einfachen Wesen, der „Seelen“ Resultierendes. Die Vorstellung gehört wie Ausdehnung, Raum und Zeit der Erscheinung, d. i. der Welt des Scheines an. Würde uns das Bewußtsein die Vorstellung nicht als eine Thatsache, die sich schlechterdings nicht leugnen und abschütteln läßt, vor Augen halten, und wäre es überhaupt möglich, ohne Vorstellung zu denken und zu reden, eine Psychologie und Metaphysik, sei es auch eine materialistische, zu schreiben: so würde sie Herbart einfach ignorieren oder negieren und von nichts weiterem als von Druck und Gegendruck, von Selbsterhaltung gegen Störungen reden. Da nun aber die Vorstellung eine unleugbare Thatsache der inneren Erfahrung ist, und da sich eine Psychologie ohne die Anerkennung physischer Phänomene nun einmal nicht schreiben läßt, so gelangt Herbart zu der durch seine materialistisch-mechanische Metaphysik geforderten Definition der Seele, sie sei ein einfaches Wesen, dessen Selbsterhaltungen (gegen mechanische Störung!) Vorstellungen sind. Das Bewußtsein zeigt uns eben Vorstellungen, eine Thatsache, die Herbart vom Standpunkte seiner Metaphysik nicht erklären kann. Diese kennt nur den Gegendruck, die Selbstbehauptung eines einfachen Wesens ohne Vermögen, ohne Thätigkeit, ohne Vernunft, Verstand, Wille. Nur die innere Erfahrung ist es, die Herbart zwingt, die Selbsterhaltungen der Seele als Vorstellungen zu bestimmen. In der metaphysischen Voraussetzung einfacher, potenzloser Substanzen, deren Reaktionen einfach auf mechanischen Verhältnissen zu ändern beruhen, ist dafür ein Motiv schlechterdings nicht gegeben. Im Gegenteil ist gar nicht einzusehen, wie Stofs und Gegenstofs als Vorstellung sich manifestieren sollen.

Doch Herbart weiß sich durch einen Machtspruch zu helfen: Was psychologisch oder in innerer Erfahrung, in der Welt des inneren Scheines als Vorstellung sich darstellt, ist vom metaphysischen Standpunkt nichts weiter als Selbsterhaltung gegen äußere Störung.

Nach den strengen Regeln der Logik läßt sich der Herbartsche Satz: es gibt Realen, die Seelen sind, oder mit anderen Worten, es gibt Realen, deren Selbsterhaltungen Vorstellungen sind, umkehren und lautet dann: es gibt Vorstellungen, die aus Druck und Gegendruck resultierende Selbsterhaltungen sind.

Im Grunde aber lehrt Herbart mehr und dürfen wir in seinem Sinne sagen: Vorstellung ist nichts anderes, als das Resultat der notwendigen Fortexistenz eines einfachen realen Wesens gegen von außen versuchte Störung. Wir haben nicht zu untersuchen, ob solche Störungen und Selbsterhaltungen oder Selbstbehauptungen in einfachen Wesen möglich seien; nicht, ob es eine Vielheit absoluter Wesen, eine Vielheit von Göttern geben könne. Wir wollen keine erschöpfende Darstellung und Kritik der Herbartschen Metaphysik geben. Wir wollen nur feststellen, daß der Materialismus, der sich vielfach Mühe gibt, Empfindung, Vorstellung als einen materiellen Vorgang zu erklären, mit Recht auf Herbart sich berufen kann, der des Rätsels Lösung bereit hält in der einfachen, freilich unbewiesenen Behauptung: es gibt einfache Wesen, deren Selbsterhaltung gegen mechanische Störung Vorstellungen sind.

Eine Bemerkung, die für unseren Zweck von einschneidender Wichtigkeit ist, möge jedoch nicht unterdrückt werden. In der Herbartschen Auffassung der Seele streiten Pantheismus und Materialismus unmittelbar um den Vorrang. Die Seele erscheint nach der einen Seite als ein absolutes, unabhängiges, sich selbst vollkommen genügendes Wesen, als ein wahrer Gott, nach der andern Seite aber sinkt sie zum materiellen Atom herab, das nur in Verbindung mit andern Atomen ein in Vorstellungen und Vorstellungskomplexen bestehendes Scheinleben zu erzeugen vermag; zu einem chemischen Atom, dessen verschiedene Qualitäten durch das Zusammen mit anderen bedingt sind. (Vgl. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. 3. S. 103.) Wir begegnen hier wie überall dem gerechten Schicksal pantheistischer Selbstvergötterung, die mit materialistischer Erniedrigung endigt.

Die Pädagogen der Herbartschen Schule werden uns einwenden, daß sie weit entfernt seien, die Grundsätze und bedenklichen Konsequenzen der Herbartschen Metaphysik zu adoptieren; überdies seien in der Herbartschen Philosophie, wenn man gerecht sein wolle, nicht bloß atheistische und materialistische, sondern auch christliche Elemente zu finden. Auerkenne doch Herbart selbst, daß die in den Organismen unverkennbare Zweckmäßigkeit auf einen intelligenten Schöpfer und Ordner der Dinge hinweise. Derartige zerstreute Äußerungen sind nun allerdings in den Herbartschen Schriften vorhanden. Andererseits aber steht nicht allein fest, daß Herbart das Geschaffensein der Realen im strengen Sinne des Wortes entschieden ausschließt und in Konsequenz des von ihm aufgestellten Seinsbegriffs aus-

schließen muß, sondern auch, daß der Zweckbegriff im Herbartschen System ein fremdartiges Element bildet, das außerhalb der als streng wissenschaftlich geltenden Betrachtung liegt. Aus diesem Grunde erscheint denn auch die Annahme eines intelligenten Urhebers der Dinge als reine Gefühls- und Glaubenssache, die einer wissenschaftlichen Rechtfertigung und Beweisführung unfähig ist. Die Herbartsche „Wissenschaft“ ist und bleibt daher atheistisch, sofern sie die Annahme eines höchsten Wesens im religiösen Sinne ausschließt, pantheistisch, sofern die von ihr angenommenen Wesen insgesamt die göttlichen Prädikate der Absolutheit, Aseität, Einfachheit, Ewigkeit u. s. w. besitzen; endlich materialistisch, sofern hinwiederum diese Wesen ganz wie die Atome Demokrits und Epikurs, denen andere als mathematisch-mechanische Beziehungen nicht zukommen, fungieren und behandelt werden.

Trotz alledem werden unsere Herbartschen Pädagogen, wird insbesondere der Verfasser unseres Lehrbuchs für Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten sagen: Mag es sich mit Herbart wie immer verhalten, wir lehnen nun einmal jene atheistischen und materialistischen Theorien ab, und man wird sie vergeblich in unsern Schriften und Lehrbüchern suchen.

Gut, ihr lehnt diese Theorien ab! Aber ihr nehmet Lehren an und stellt Behauptungen auf, die mit jenen von euch selbst verworfenen und perhorrescierten stehen und fallen. Ihr wandelt immerhin auf Herbarts Spuren und verfolgt Herbartsche Wege, wenn ihr das gesamte Seelenleben auf Vorstellungen zurückführt und alles andere aus mechanischen Verhältnissen, aus der wechselseitigen Förderung und Hemmung, Anziehung und Abstofsung der Vorstellungen ableitet. Der Materialismus und Mechanismus heftet sich an eure Fersen, durchdringt eure Psychologie, beherrscht eure Pädagogik, möget ihr euch drehen und wenden, wie ihr wollt.

Ihr verwahrt euch gegen den Vorwurf des Atheismus. Im subjektiven Sinne mag dieser Vorwurf viele von euch nicht treffen. Wir sind überzeugt, daß viele Pädagogen Herbartscher Richtung in gutem Glauben sind. Im objektiven Sinne aber trifft dieser Vorwurf auf alle zu. Mag der atheistische Charakter der Herbartschen Philosophie in der Psychologie weniger deutlich hervortreten, indem man zwar die Konsequenzen sich aneignet, die metaphysischen Voraussetzungen aber zurückweist, so verhält es sich anders bezüglich der zweiten aus der Herbartschen Philosophie entlehnten Hilfswissenschaft, der Ethik. Diese ist ihrem innersten Kern und Wesen nach atheistisch. Wir werden

den Beweis für diese Behauptung führen. Denn obgleich in jener Ethik auch von Gott und Gottesbewußtsein, von Gottähnlichkeit u. dgl. geredet wird, so ist doch darin das Sittliche von Gott völlig losgetrennt und auf Ideen begründet, die von Gott unabhängig sind. Ja trotz des idealistischen Anstrichs, den sich die Herbartsche Ethik durch das schöne und viel mißbrauchte Wort: „Idee“ zu geben weiß, kann ihr selbst der Vorwurf des Materialismus nicht erspart werden, da ihr alles fehlt, was das Sittliche als solches charakterisiert, der Begriff der Pflicht, des Gesetzes, des höchsten Gutes, und an deren Stelle nichts anderes tritt als eine Ästhetik des Harmonischen, das sich seinerseits hinwiederum auf bloße mathematische Formen und Verhältnisse reduciert.

Doch greifen wir unseren ferneren Untersuchungen nicht vor und fragen wir uns, vorläufig auf psychologischem Gebiete verweilend, inwieweit jener verhängnisvolle Charakter, welcher der Psychologie Herbarts von ihrem metaphysischen Ursprung her aufgedrückt ist, in unserem Lehrbuch für adspirierende Lehrer und Lehrerinnen sich ausprägt!

Betrachten wir noch einmal den principiellen Satz, den wir im Obigen aus dem genannten Lehrbuch angeführt haben: „Die sogenannten Seelenvermögen: Verstand, Vernunft, Gedächtnis, Einbildungskraft u. s. w. gehören nicht zu den Uranlagen, es sind dies vielmehr abgeleitete Vorgänge, die sich aus der Wechselwirkung der Vorstellungen ergeben.“

Wir haben den Ursprung dieses Satzes erkannt. Er liegt in dem Vorurteil Herbarts, die mathematisch-mechanische Betrachtungsweise (thatsächlich die niedrigste, weil sie alle höheren Differenzen des Seienden ignoriert) sei die einzig wissenschaftliche. Zu diesem Zwecke mußte alles auf einfache Elemente, mit denen sich wie mit Zahleinheiten operieren liefs, zurückgeführt werden. Solche sind in der Welt des Seienden die Realen. Mit diesen aber war in der Psychologie nichts weiter anzufangen. Sie hat es mit der Welt des Scheins, und zwar den inneren Phänomenen zu thun. Es mußten daher auch hier Elemente aufgestellt werden, welche die Rolle, die den Realen, den Seelen, in der Metaphysik zufiel, in der Psychologie zu spielen haben. Als solche nun boten sich die Vorstellungen an, die sich, wie es schien, ebenso wie Atome behandeln lassen und in der Herbartschen Psychologie wirklich so behandelt werden. Alle übrigen seelischen Erscheinungen mußten daher, so gut es ging, aus dem Mechanismus der Vorstellungen abgeleitet werden. Auf diese Weise gestaltete sich die Psychologie zu einer Me-

chanik der Vorstellungen; diese sind bei Herbart und seinen Anhängern die einzigen wahren Seelenkräfte, hinter denen die „Seele“, nachdem sie ihre Schuldigkeit in der Metaphysik gethan, als Sein des Scheins zu figurieren, vollständig zurücktritt. Von einem substanziellen Ich, einem thätigen Selbst, einer freien Selbstbestimmung des Willens kann da keine Rede sein. Das Ich ist Resultat der innigen Verschmelzung und Verflechtung der Vorstellungen, der Schwerpunkt gleichsam eines Vorstellungskomplexes. Es ist klar, daß das Ich in dieser Annahme nicht über den Vorstellungen stehen, sie nicht mit Freiheit beherrschen kann. Die Freiheit wird zum Scheine, zur Selbsttäuschung. Wie verhängnisvoll eine derartige Psychologie für die Pädagogik werden könne und müsse, ist unschwer zu ermessen. Die Pädagogik verlangt eine wahre und gründliche Erkenntnis der Seele und des Menschen. Irrtümer über das Wesen der Seele und des Menschen führen notwendig zu einer falschen Bestimmung des Endzwecks des menschlichen Lebens und des Zieles der Erziehung. Eine wahre und gründliche Erkenntnis des Seelen- und Menschenwesens aber ist in Herbarts Philosophie, ist auch in unserem Lehrbuch nicht zu finden. Die Herbartsche Theorie schlägt vielmehr dem Zeugnis des Bewußtseins, der inneren Erfahrung geradezu ins Angesicht. Wenn das Selbstbewußtsein die Erscheinung, der Reflex des Seelenwesens ist, so kann dieses nicht ein totes, vermögen- und thätigkeitsloses Reale im Sinne Herbarts sein, das keine Macht über seine Vorstellungen besitzt und starr und unthätig hinter ihnen steht. Vielmehr muß die Seele als ein selbstthätiges, sich mit Freiheit bestimmendes Wesen mit einer Vielheit von Vermögen und Thätigkeiten anerkannt werden.

Wenden wir uns wieder unserem Lehrbuch zu, so finden wir darin den psychologischen Standpunkt Herbarts in seiner ganzen mechanischen Schroffheit ausgedrückt. Ohne weitere Begründung, nur auf das Wort des Meisters gestützt, beginnt der Verfasser seine kurze Darstellung der einen pädagogischen Hilfswissenschaft, der Psychologie, mit der, wie wir sahen, aus einer materialistisch-mechanischen Metaphysik entspringenden Behauptung: „Das Seelenleben des Menschen ist ein Entwicklungsprozeß, welcher durch die Wechselwirkung zahlloser Elemente zustande kommt. Diese Elemente sind die Vorstellungen. Was die Buchstaben in der Schrift, was die Grundstoffe in der Chemie, was die Zellen in der Physiologie: das sind die Vorstellungen im Seelenleben.“ (S. 20.)

Dem Verfasser genügt es indes nicht, diese durch nichts gerecht-

fertigte, unbewiesene, und doch zugleich für alles Folgende principielle und destruktive Behauptung gläubig aus der Herbart'schen Philosophie herübergenommen zu haben. Damit ja kein Zweifel darüber obwalte, daß in dieser Psychologie die Seele nichts ist, die Vorstellungen aber und ihre Gröſen- und Stärkeverhältnisse alles sind, erklärt der Verfasser in einer Anmerkung, es bestehe zwischen Zellen und Vorstellungen der Unterschied, daß jene von innen heraus durch Wucherung und Wachstum, die Vorstellungen dagegen durch äußere Eindrücke hervorgerufen werden. (A. a. O.) Also die psychologischen Prozesse stehen nach dieser „wissenschaftlichen“, „exakten“ Psychologie noch tiefer als physiologische, organische Prozesse; sie sind etwas rein Äußerliches, von außen (nicht aus einem Seelenvermögen) Entspringendes und daher auch nur äußeren, mechanischen Gesetzen Unterworfenes!

Dem entspricht denn auch die Art und Weise, wie unser Lehrbuch das Selbstbewußtsein definiert. Selbstbewußtsein ist nach des Verfassers Ansicht nicht die Bethätigung eines in seiner Einheit und Einfachheit sich selbst erfassenden und seine Zustände und Thätigkeiten auf sich selbst als deren Grund zurückführenden Seelenwesens, sondern die Identität der wechselnden Formen des Bewußtseins. Bewußtsein selbst aber wird erklärt als die Gesamtheit der Vorstellungen, die ein Mensch in einem Augenblicke hat. Das lebendige Selbst, das aufnehmende und thätige Ich ist also dem Herbartianer nichts weiter als der Faden, an welchem sich die Vorstellungen an einander reihen. Genauer gesprochen ist das Ich nicht einmal dies, sondern die Verkettung und Verschlingung der Vorstellungen in einem idealen Punkte, oder wie wir uns früher ausdrückten, der gemeinsame Schwerpunkt des Vorstellungskomplexes.

Obgleich wir im Bisherigen, dem Gange des Lehrbuches folgend, von nichts als von Vorstellungen vernommen haben; obgleich uns versichert wurde, das gesamte Seelenleben bestehe in Vorstellungen und der Wechselwirkung von Vorstellungen: so werden wir doch auf einmal dahin informiert: „die Entwicklung des Bewußtseins gehe in einer zweifachen Richtung vor sich, nämlich in der Richtung des Geistes und des Gemütes.“ „Die Geistesbildung umfaßt das Vorstellungsleben als solches; sie ist Bildung des Erkennens, der Einsicht, des Verstandes. Die Gemütsbildung bezieht sich auf das Fühlen und Lieben (Wollen); bei jenem waltet die Empfänglichkeit, bei diesem Selbstthätigkeit vor.“ (S. 21.)

Indem der Verfasser von Geistesbildung und zwar von einer

doppelten, einer Geistes- und Gemüts-Bildung spricht, ist er im Grunde aus der Rolle des Herbartianers gefallen. Er kennt doch nur von aussen durch die Sinne geschöpfte, also sinnliche Vorstellungen. Mit welchem Rechte spricht er nun plötzlich von Geistesbildung? Die Natur erweist sich eben stärker als die Schulformel. Ohne die Annahme einer Geistes- und Gemütsrichtung kann niemand, auch nicht ein Herbartianer, eine Pädagogik zustande bringen. Der Verfasser tritt dadurch notgedrungen mit den Principien der Herbartschen Psychologie in Widerspruch. Er spricht von „Selbstthätigkeit“ des Gemüts, von Empfänglichkeit für Vorstellungen, ohne sich Rechenschaft zu geben, wer für Vorstellungen empfänglich und wer im Gemütsleben selbstthätig sei. Doch nicht die Vorstellung! Oder sollen wir wirklich annehmen, daß die Vorstellung fühle, begehre, wolle? Es läge dies in der Konsequenz der Herbartschen Psychologie, in welcher die Vorstellungen die Stelle der Seele und ihrer Vermögen vertreten und thatsächlich als die eigentlichen Seelenkräfte fungieren. Ist es aber nicht die Vorstellung, die fühlt u. s. w., so kann es nur die Seele sein, die vorstellt und begehrt, sich teils receptiv, teils spontan verhält, also verschiedene Vermögen besitzt; Annahmen, mit denen die Herbartsche Psychologie über den Haufen geworfen wird.

Gleich als ob sich der Verfasser des schwachen Augenblicks, in welchem er von der „wissenschaftlichen“ Psychologie abgefallen, bewußt geworden, und sich auf sich selbst und seinen Herbartschen Standpunkt wieder besonnen hätte, versichert er uns gleich darauf: „Vorstellungen sind ursprüngliche, Gefühle und Strebungen abgeleitete Seelenzustände.“ (A. a. O.)

Wie in dieser Äußerung, so erweist sich der Verfasser in der weiteren Darstellung der „wissenschaftlichen“ Psychologie als ein getreuer, auf die Worte des Meisters schwörender Jünger Herbarts.

Der Paragraph vom Ursprung der Vorstellungen beginnt mit dem Orakelspruch: „Es gibt keine angeborene Vorstellungen. Durch diesen wichtigen Satz hat der große Brite John Locke der Psychologie und Pädagogik eine neue Zukunft eröffnet.“ Was würde wohl der große Leibnitz, der seine bedeutendste philosophische Schrift — die *nouveaux essais sur l'entendement humain* — zur Widerlegung des Lockeschen Sensualismus schrieb, zu diesem Lobspruche sagen? Allerdings geht auch Leibnitz in der entgegengesetzten Richtung zu weit, wenn er das gesamte Seelenleben in einer von aussen vollkommen unabhängigen Weise aus dem eigenen Grunde der Seele (unter göttlicher Einwirkung) entspringen und sich entfalten läßt. In der That gibt es keine

eingebornen Vorstellungen. Aber nicht erst von Locke brauchten wir dies zu lernen. Die christliche Philosophie hat dies längst gewußt und schon Aristoteles lehrt, daß das Material all unserer Erkenntnis aus Erfahrung geschöpft sei. Aber die christliche Philosophie und ihr philosophischer Lehrmeister Aristoteles, sind weit entfernt, deshalb dem Sensualismus eines Locke zu huldigen. Wenn auch nicht die Vorstellungen, so doch das Vermögen, Vorstellungen zu bilden, und zwar nicht bloß sinnliche Vermögen, sondern auch ursprüngliche Geistesvermögen, Verstand und Wille, sind der Seele, unabhängig von äußeren Eindrücken, eigen. Von solchen Vermögen, mit Hülfe deren sich die Seele über die Sinne zu freiem, die Sinnlichkeit und ihren Associationsmechanismus überragendem und sie beherrschendem Geistesleben erhebt, wollen Herbart und seine Schule nichts wissen. Daher rühmen sie Locke und betrachten ihn nicht ganz mit Unrecht als ihren Ahnherrn, verfallen aber ebenso wie Locke und die seinen Fußstapfen folgenden englischen und französischen Philosophen dem Sensualismus; denn mögen die Herbartianer immerhin von Geist und Wille reden, so verbinden sie mit diesen Worten einen andern als den gewohnten Sinn und setzen folgerichtig den Menschen auf die Stufe eines rein sinnlichen Wesens, auf die Wesensstufe des Tieres herab.

Sind wir nicht ungerecht gegen die Herbartianer? Hören wir, bevor wir endgiltig urteilen! „Auf dem großen Umfange — so spricht sich das Lehrbuch über den Unterschied von Mensch und Tier aus — und auf der Bedeutung des Gebietes der erworbenen Seelenzustände beruht die Überlegenheit der Menschennatur im Gegensatz zur starren Angelegtheit des tierischen Wesens.“ (S. 24.) Also nicht auf ursprünglichen Wesensunterschieden und auf entsprechenden, ursprünglichen Vermögen der Menschenseele beruht der Unterschied zwischen Mensch und Tier, sondern auf dem größeren Umfang und der fortgeschrittenen Verfeinerung des Vorstellungsmaterials!

Alle unsere Vorstellungen — so orakelt der Verfasser weiter — kommen uns von außen zu durch die Sinne. Sie treten als sinnliche Empfindungen in die Seele, wirken hier mannigfaltig auf einander und setzen sich schließlich in Bewegungen um, durch welche die Seele nach außen wirkt. (S. 22.)

In dem vorstehenden Satze können wir nur ebensoviele Irrtümer als Worte entdecken. Keine Vorstellung kommt gänzlich von außen, durch die Sinne; denn jede Vorstellung setzt ein spezifisches Vermögen in der Seele, sei es in ihr allein (wie die intellektuelle Vorstellung) oder in ihr gemeinschaftlich mit dem

Leibe (wie die sinnliche Vorstellung), voraus. Und wie sollen wir uns die Umsetzung von Vorstellungen in körperliche Bewegungen denken? Eine solche Umsetzung ist schlechterdings undenkbar. Die Vorstellung bringt keine Bewegung hervor, geschweige denn, daß sie sich in eine solche „umsetzt“. Vielmehr erregt die Vorstellung das Begehren, und nur das aktuelle Begehren bewirkt eine Bewegung, setzt sich aber ebensowenig in eine solche um, als die Vorstellung; denn körperliche, örtliche Bewegung ist etwas gänzlich von einer psychischen Thätigkeit, wie Vorstellung und Begehren, Verschiedenes. Und trotz dieser sinnlosen und unbeweisbaren Behauptungen sind die Herbartianer Vertreter einer wahrhaft wissenschaftlichen Psychologie und Pädagogik!

Hören wir weiter! „Der nächste Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist der eigene Körper. Sein Gesamtbefinden kündigt sich uns durch einen breiten Strom von Körperempfindungen an, welche in ihrer Gesamtheit die dunkle, aber stark betonte Lebensempfindung bildet.“ „Die zahllosen, dunklen und ebendeshalb auch unbezeichneten Körperempfindungen einerseits, dann die Sinnesempfindungen andererseits, als da sind Farben, Gerüche, Geschmäcke, Arten der Glätte und Rauheit, der Härte und Weichheit, sowie Grade der Wärme bilden das geistige (!) Material, aus welchem sich durch einen allmählichen Bildungsprozefs alle höheren Gebilde des Seelenlebens entwickeln.“ (S. 23.)

Daß der nächste Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung der eigene Körper sei, ist durch keine Erfahrung zu begründen. In dem, was der Verfasser Lebensempfindung nennt, sind verschiedene Arten von Wahrnehmungen und Empfindungen zusammengeworfen. Der innere Sinn bethätigt sich nur zugleich mit den und sachlich (nicht zeitlich) sogar später, als die äußeren Sinne, weil in Abhängigkeit von ihnen. Jene Annahme des Verfassers erklärt sich aus der Verwechslung des über die ganze Körperoberfläche verbreiteten Tast- oder Gefühlssinns mit dem inneren Sinne oder dem Gemein Sinn, mit welchem wir die äußeren Sensationen, unter ihnen auch die des Tast- oder Gefühlssinnes wahrnehmen. Wenn aber Körper- und Sinnesempfindungen als geistiges Material bezeichnet werden, woraus sich alle höheren Gebilde des Seelenlebens angeblich entwickeln, so liegt hierin ein Mißbrauch des Wortes: „geistig“; denn das Material, von dem der Verfasser redet, ist ein sinnliches, aus welchem durch einen „allmählichen Bildungsprozefs“ schlechterdings nichts anderes als eine verfeinerte Sinnlichkeit, nicht aber Geist und Geistesleben hervorgehen können.

Folgen wir dem Verfasser auf seinen weiteren Gängen, so werden wir zunächst über die Anschauungen unterrichtet. „Die Gesamtheit der Sinnesempfindungen, die sich auf einen und denselben äußeren Gegenstand beziehen, ist die Anschauung dieses Gegenstandes.“ (S. 26.) Dagegen muß eingewendet werden, daß Empfindungen durch bloße Verbindung nicht zu Anschauungen werden können, wenn sie nicht schon ursprünglich Wahrnehmungen, d. h. nicht nur subjektive Zustände, sondern objektive Erkenntnisse sind. Ferner ist die Beziehung auf einen Gegenstand ohne die Einheit des Bewußtseins und des Subjekts, das die verschiedenen Eindrücke in eins zusammenfaßt, nicht möglich. Denn unter der Voraussetzung, daß ursprünglich nur Empfindungen gegeben sind, erscheint weder die Beziehung auf ein äußeres Objekt überhaupt, noch die auf ein und dasselbe Objekt begründet.

Mit dem Abschnitte über die Gemütsseite des Kindes und die Bedingungen der Gemütsbildung (S. 28 ff.) sind wir bei einem der schwächsten Punkte der Herbartschen Psychologie und Pädagogik angelangt. Den tieferen Grund der Zurückführung des Fühlens und Begehrens auf Vorstellungen haben wir bereits aufgezeigt. Er liegt in der materialistisch-mechanischen Grundrichtung der Herbartschen Philosophie. Gleichwohl wiederholen unsere „wissenschaftlichen“ Pädagogen die betreffenden Theorien mit einer verblüffenden Unbefangenheit. Als ob es sich um ganz selbstverständliche, allgemein von den Vertretern der Wissenschaft anerkannte Dinge handelte, erklärt der Verfasser des Lehrbuchs: „Die Gefühle sind nichts Selbständiges, sie bestehen nur an und mit den Vorstellungen. Durch das Zusammentreffen der letzteren wird nämlich die vorstellende Kraft der Seele (also doch ein Seelenvermögen!) bald erhoben, bald herabgedrückt; im ersteren Falle erfahren wir eine Förderung, im letzteren eine Hemmung unseres Vorstellens. Das Innewerden einer Förderung unseres Vorstellungslebens ist ein Lustgefühl, das Innewerden einer Hemmung desselben ein Unlustgefühl. Es ist natürlich (?), daß die Vorstellungen die auf ihnen lastende Hemmung zu überwinden und das mit ihnen verbundene Unlustgefühl zu beseitigen suchen. Dadurch verwandelt sich die Gemütslage in ein Streben, welches als Begehren auf bestimmte Gegenstände gerichtet ist. Wenn es, von der Einsicht geleitet, diese Gegenstände zu erreichen versteht, wird es zum Wollen, welches in Handlungen und Thaten nach außen tritt.“ (S. 28.)

Es ist hier nicht der Ort, auf das Wesen der Gefühle und

im besondern auf die Frage einzugehen, ob die Gefühle zur Annahme eines besondern Seelenvermögens wie Vorstellen und Begehren berechtigen und zwingen. Für die Beurteilung der Herbartschen Ansicht von der abgeleiteten Natur des Fühlens und Begehrens, d. i. der Annahme, daß sie nur Zuständlichkeiten der Vorstellungen, nicht aber Zustände und Thätigkeiten der auf die vorgestellten Objekte reagierenden Seele seien, kommt die gestellte Frage nicht in Betracht. Denn in allen Fällen ist die Unmöglichkeit, das Begehren auf Vorstellungen zurückzuführen, über jeden Zweifel erhaben. Nimmt man hinzu, daß die Gefühle der Lust und Unlust Zustände sind des Begehrensvermögens, nicht der Vorstellungen, die solche erregen, nicht aber haben können, so erscheint sowohl die Reduktion des Begehrens als auch die des Fühlens auf Vorstellungen als der Wahrheit widersprechend. Aus diesem Grunde hat es denn auch von verschiedenen Seiten her an Widerspruch gegen die Herbartsche Theorie nicht gefehlt. Um so mehr aber muß man staunen, daß eine Theorie, die das Seelenleben vollständig mechanisiert und zu einer Statik und Mechanik der Vorstellungen, die „gehemmt“, „gehoben“, ins Gleichgewicht gebracht werden (Ausdrücke, die, auf das Seelenleben angewendet, kaum erträglich sind, wenn sie bildlich verstanden werden, im eigentlichen Sinne genommen aber den schärfsten Widerspruch herausfordern), wie eine solche Theorie, sage ich, in der Pädagogik Aufnahme finden konnte.

Die Ansicht, Fühlen, Begehren, Wollen seien abgeleitete Erscheinungen, ist nicht bloß als eine Folgerung aus falschen Prämissen, aus einem unhaltbaren, die mehrfache Qualität eines Seienden ausschließenden Seinsbegriff, grundlos und willkürlich, sondern auch nachweisbar falsch, wie wir sogleich zeigen werden.

In der Zurückführung des Begehrens auf aufstrebende Vorstellungen liegt, wie Trendelenburg (Hist. Beiträge a. a. O. S. 116 ff.) bemerkt, eine Verwechslung der Wirkung mit der Ursache. Das Streben, Begehren treibt Vorstellungen empor, drückt sie nieder, ist aber nicht selbst aufstrebende Vorstellung. „Wie könnten, so fragt ebenderselbe, die Vorstellungen, die sich hemmen, oder die Vorstellungen, die sich einander befördern, empfinden? Durch den zweideutigen Ausdruck „Spannung“ suchen die Herbartianer einen Schein von Wahrheit für die Behauptung, Gefühl sei ein Attribut der Vorstellung, hervorzubringen. Verschmelzung und Hemmung aber genügen nicht, um das Angenehme, Harmonische und das Unangenehme zu erklären. Nicht selten fordert die Harmonie die Distinktion der zum Ganzen sich

fügenden Teile; nicht selten entspringt sie dem Gegensatze. Die Vorstellung, die fühlt, Lust und Unlust empfindet, ist eine falsche Personifikation.“ Das wirklich Empfindende ist die vorstellende Seele, welche sowohl die Vorstellung als auch die Lust und Unlust, die sie erregt, in sich erlebt; die Seele, die bei Herbart, dem alle Thätigkeiten nur aus dem Zusammen der einfachen Wesen resultieren, die Vorstellungen nicht einmal hat.

Diese einfache, durch die innere Erfahrung verbürgte psychologische Wahrheit erscheint freilich dem Herbartianer nicht „exakt“ und „wissenschaftlich“ genug, da sie sich nicht in einer mathematischen Formel ausdrücken läßt. Um so mehr aber, sollte man meinen, müßte der Pädagoge, der Erzieher daran festhalten. Denn was ist eine Erziehung ohne Anerkennung einer fühlenden und wollenden, wollend sich selbst bestimmenden und ihren Vorstellungslauf nach Principien und Maximen, nach Gesetzen und Regeln zum erkannten Ziele leitenden Seele?

Trendelenburg macht auf das idealistische Element in der Herbartschen Auffassung des Begehrens und Wollens aufmerksam. Das Streben und Wollen hat nach Herbart sein Objekt ausschließlich in der Seele, sie will nur die Vorstellung, nicht den vorgestellten Gegenstand; die sinnliche Gegenwart des letzteren ist nur Mittel, nicht Gewolltes. Nebenbei sei der Egoismus zu beachten, dem hiermit Thür und Thor geöffnet sei. Gegen diese Herbartsche Auffassung müsse geltend gemacht werden, daß die Seele im Begehren bedürftig ist. Sie begehrt z. B. nicht die Vorstellung von der Ernährung, sondern die Ernährung selbst. Wie die Vorstellung nicht sich selbst, sondern einen Gegenstand vorstellt, so sucht die Seele im Begehren Hülfe in einem äußeren Sein oder Bestimmung eines äußeren Seins nach ihrer Richtung. „Der Vorgang des Begehrens endet nicht in dem Siege einer aufstrebenden Vorstellung, sondern in dem Besitz eines Objektes. Das Begehren regt und bewegt die Vorstellung, um des Objektes habhaft zu werden. Im Begehren liegt ebensoviel, wenn nicht mehr Bürgschaft des Realismus, als in der sinnlichen Vorstellung.“ (Hist. Beitr. S. 117.)

Wie nicht die Vorstellung der Ernährung, sondern die wirkliche Ernährung angestrebt wird, so gilt dasselbe auf den höheren Stufen des Seelenlebens. Nicht die Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele, nicht die Vorstellung eines persönlichen Gottes, nicht die Vorstellung von einem unendlichen Gute, bilden den Gegenstand des Verlangens und der Liebe der gläubigen Seele; und der Trost, den diese aus dem Umgang mit Gott, aus dem Gebete schöpft, würde sofort in bittere Enttäuschung sich ver-

wandeln, wenn es gelänge, ihr die Überzeugung beizubringen, daß sie im Augenblicke der höchsten religiösen Erregung nicht mit Gott, sondern mit ihrem eigenen Vorstellungsgebilde sich beschäftige.

Dieser Idealismus der Herbartschen Psychologie beweist jedoch nichts gegen den von uns erhobenen Vorwurf des Sensualismus und Materialismus. Denn die Vorstellung, die Herbart mit dem vorgestellten Gute verwechselt, bleibt in allen ihren Transformationen sinnlich und materiell; denn wie Gefühle und Begehungen, so sind nach Herbart, wie wir wissen, auch Verstand und Vernunft aus der Verbindung und wechselseitigen Einwirkung der sinnlichen Vorstellungen abgeleitete Phänomene.

Die Vorstellungen verhalten sich im Sinne Herbarts genau wie die Atome Demokrits und Epikurs. Wie diese infolge ihrer verschiedenen Gestalten u. s. w. steigen und fallen, sich hemmen und fördern, durchschlüpfen oder hängen bleiben, mittels ihrer Haken und Häkchen sich ineinander verflechten u. s. w., so auch die Vorstellungen. Hieraus wird das Wiederauftreten, die „Reproduktion“ verdunkelter Vorstellungen, hieraus die Reihenbildung, an deren Mechanismus die Herbartianer großes Wohlgefallen haben, erklärt: ein Vergnügen, das man ihnen gestatten könnte, wenn sie nur die höheren, geistigen Seelenthätigkeiten von dem niederen Vorstellungslaufe und seinen gewohnheitsmäßigen Associationen zu unterscheiden und die Selbstthätigkeit der Seele über dem Mechanismus gewohnter Verbindungen sinnlicher Vorstellungen und gegen ihn zu wahren wüßten.

Die völlige Befangenheit in einer mechanischen Denkweise zeigt die von der willkürlichen Aufmerksamkeit gegebene Erklärung. Nach unserem Lehrbuche kommt die willkürliche Aufmerksamkeit dadurch zustande, daß einer neu eintretenden, wenn auch schwachen Vorstellung aus verschiedenen Gegenden des Bewußtseins Reproduktionshülfen zuströmen, welche diese Vorstellung heben und zum Mittelpunkt des Aufmerksamkeitskreises machen. (S. 39.) Also ein mechanischer Prozeß, bei welchem die Seele vollkommen unbeteiligt ist, eine willkürliche Aufmerksamkeit ohne jemand, der aufmerkt, ohne Wille und Willkür.

Das Gedächtnis wird in die zwei Funktionen des Behaltens und Wiedergebens unterschieden und im allgemeinen definiert als das Vermögen der unveränderten Reproduktion. In dieser Erklärung ist die wahre Natur des Gedächtnisses verkannt. Dem Gedächtnis wesentlich ist die Beziehung auf die Vergangenheit, auf die gehabte Wahrnehmung oder Vorstellung;

die einfache, unveränderte Reproduktion ist nicht genügend. Das Wiedergeben aber oder die Erinnerung (was der Verfasser als absichtliches Wiedergeben bezeichnet — absichtlich ohne Absicht, wie willkürliche Aufmerksamkeit ohne Willkür) enthält überdies ein logisches Element, da ein absichtliches Besinnen ohne eine Art von schließender Thätigkeit nicht ausführbar ist.

Die Bemerkung über das Lernen (S. 42), das dadurch zustande kommen soll, daß man den Lehrstoff in Reihen bringt und die Anfangspunkte der Reihen an geläufige Vorstellungen anknüpft, ist trotz der in einer Anmerkung beiläufig vorgebrachten Unterscheidung des mechanischen und judiziösen Gedächtnisses wiederum ganz in dem die Herbartsche Psychologie beherrschenden Sinne gehalten.

Dasselbe gilt von der Erklärung der Einbildungskraft. Lassen wir das Lehrbuch selbst reden! „Im Verlaufe des Vorstellens werden die Vorstellungen verschiedener Zeitperioden mannigfach durcheinander gemengt, so daß die Reproduktion nicht mehr den Charakter der Wiedergabe des Alten, sondern vielmehr der Hervorbringung des Neuen an sich trägt . . . Das Vermögen der veränderten Reproduktion nennt man die Einbildungskraft“ (S. 44). Wenn hier und auch sonst von Vermögen die Rede ist, so geschieht dies im Widerspruch gegen die an die Spitze der Psychologie gestellte Behauptung, daß es kein Seelenvermögen, sondern nur Vorstellungen und Verhältnisse von Vorstellungen gebe. Aber auch der Herbartianer erfährt an sich, was dem Skeptiker begegnet, daß die Natur stärker ist, als die Theorie.

Eine hervorragende, ja die wichtigste Stelle in der „wissenschaftlich-exakten“, d. h. nach der bescheidenen Ansicht der Herbartianer, Herbartschen Pädagogik spielt die „Apperception“. Sie ist die Geburtsstätte des Denkens. Sie bildet die Brücke, die über den sinnlichen Vorstellen und geistiges Denken trennenden Abgrund unmerklich hinüberführen soll. Denn das Denken, sagt uns der Verfasser, ist nichts als eine Art von Apperception. (S. 52 Anm. 1.) Die Apperception ist das Umgewandeltwerden einer neuen Vorstellung durch eine ältere, ihr an Macht überlegenere. Damit wäre das Geheimnis der „Menschwerdung“, mit welchem Materialisten und Darwinisten sich quälen, vom Standpunkt der „exakten“ Wissenschaft gelöst. Aus dem Tiere wird ein Mensch, aus der sinnlichen Vorstellung wird Gedanke, aus Sinn Verstand durch den einfachen Vorgang der Apperception, der durch physiologische Prozesse erläutert wird. „Dieser Prozeß ist eine Art Assimilation der neueren Vorstellung an die

ältere. Wie die Aufnahme der Speisen zur Verdauung derselben, so verhält sich die Perception zur Apperception. (S. 51.) Da Denken, wie wir hörten, eine Art von Apperception ist, Apperception aber eine Art von Verdauung, so gestaltet sich die Sache so einfach, daß auch der Einfältigste die Natur und den Ursprung des Denkens versteht. Daher sich gewissen Köpfen die Herbartsche Philosophie so sehr empfiehlt; denn was Verdauung ist, das glauben sie, da sie es ja täglich praticieren, gründlich zu verstehen.

„Die Apperception,“ wird uns gesagt, „besteht darin, daß sich das schwächere a nach dem stärkeren b richten muß.“ (S. 51.) Ferner: „Apperzipierende Vorstellungen sind jene, die unter dem Namen von Erfahrungen, Begriffen, Grundsätzen, Gesichtspunkten, Lieblingsvorstellungen, Gewohnheiten u. dgl. unsere Auffassung der Außenwelt bestimmen.“ Woher nun aber Begriffe, Grundsätze, woher diese Elemente unserer höheren Vorstellungs- oder Gedankenwelt? Hierauf vermischen wir die Antwort, wenn nicht etwa das folgende sie enthalten soll: „Mittelst der Apperception kommt die psychologische Bildung zustande. Die Fülle des Erfahrungsstoffes, den uns die Sinne bieten, kann auf keine andere Weise gegliedert und zusammengefaßt, d. h. gebildet werden, als dadurch, daß Verwandtes auf Verwandtes bezogen, das Neue an das Alte angeknüpft, vieles unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt gefaßt, vor allem aber das Besondere und Einzelne dem Allgemeinen untergeordnet wird. Dies ist ein Verdichtungsprozefs der Vorstellungen, an dem sich einerseits das Denken in der Form des Urteils, andererseits die Sprache durch Zusammenfassung mittelst der Namengebung beteiligt.“ (A. a. O.)

Die Sprache, die Namengebung also soll erklären, wie aus Vorstellungen Begriffe werden; mit andern Worten, die allgemeine, intellektuelle Vorstellung, die Quelle all unserer höheren Erkenntnisse, das auszeichnende Merkmal des Menschen, durch das er sich als Vernunftwesen kundgibt, ist nichts weiter als ein Name, mittels dessen wir verwandte Erscheinungen zusammenfassen. Dieser Nominalismus ist die notwendige Konsequenz der Herbartschen Leugnung der Seelenvermögen und der ausschließlichen Annahme von außen angeregter sinnlich-materieller Vorstellungen. Und wie sinnlich und materiell ist es, die „psychologische Bildung“ als einen Verdichtungsprozefs aufzufassen! Wenn dabei das Denken in der Form des Urteilens sich beteiligen soll, so dürfen wir keineswegs glauben, daß eine höhere Seelenkraft über dem Material der Sinnesvorstellungen

schalte und walte; denn wir werden sogleich dahin belehrt, das Urteilen sei ein Unterordnen des Unbekannten unter das Bekannte, des Neuen unter das Alte, des Besonderen unter das Allgemeine (als ob es ein selbständiges Allgemeines oder Intelligibles dieser Psychologie zufolge überhaupt gäbe!), des Vielen unter das Eine, des Subjektes unter das Prädikat. Es ist hier von einem Subsumieren die Rede und wird somit die Vorstellung erweckt, als ob der Seele eine Denkhätigkeit zugeschrieben würde. Bei näherem Zusehen aber haben wir es wieder mit einem rein mechanischen Vorgang des Anziehens und Abstoßens zu thun. Die schwächere Vorstellung wird von der stärkeren angezogen, die Vorstellungen verdichten sich, ähnliche Vorstellungen werden verschmolzen, das Alte ergreift das Neue u. s. w.; denn — so schließt der Verfasser — dieses Unterordnen (d. h. das Urteilen) geht in der Form der Apperception vor sich, wobei das Prädikat die ältere, allgemeinere, apperzipierende Vorstellung bildet. (S. 52.)

Sollen wir diese widersinnigen Behauptungen der Herbart'schen Psychologie widerlegen? Es genüge, auf eine einzige, unleugbare, schon von Aristoteles hervorgehobene Thatsache, in welcher sich der tiefgreifende Unterschied des Intelligiblen vom Sinnlichen und noch mehr vom Mechanischen deutlich manifestiert, die Aufmerksamkeit zu lenken. Weit entfernt nämlich, daß die schwächere intellektuelle Vorstellung mit der stärkeren lichtvolleren verschmilzt oder durch sie verdunkelt wird, schärft sich vielmehr das geistige Auge durch den Umgang mit dem im höheren Grade Intelligiblen für die feinsten Unterschiede und das minder Intelligible. — Unter der Herbart'schen Voraussetzung aber wäre ein Urteil überhaupt unmöglich; denn wenn die Vorstellungen sich verdichten und verschmelzen, können Prädikat und Subjekt nicht miteinander verglichen werden. Eine Vergleichung nämlich kann nur dann stattfinden, wenn die zu vergleichenden Termini rein für sich aufgefaßt werden, also nicht in eins fließen und verschmelzen. Der allgemeine Begriff aber besitzt einen von der entsprechenden sinnlichen Vorstellung ganz verschiedenen Inhalt, indem er das reine Wesen, z. B. des Dreiecks, des Kreises, überhaupt desjenigen enthält, wovon die sinnliche Vorstellung nur die Erscheinung repräsentiert.

Sollte noch ein Zweifel über die wahre Meinung unseres Lehrbuchs und darüber, daß das Denken als ein mechanischer Vorgang aufgefaßt werde, obwalten, so wird derselbe schwinden müssen, wenn wir die in den Anmerkungen aufgenommenen Citate aus Anhängern der Herbart'schen Schule ins Auge fassen.

Das eine lautet: „Die Apperception beruht darauf, daß neu auftretende Vorstellungen früher gewonnenen entgegenkommen und mit ihnen Verbindungen eingehen. Werden die bereits vorhandenen Vorstellungen zum Empfang der neuen vorbereitet, die störenden zurückgedrängt, die fördernden herangerufen, so treten die neuen sogleich an ihren rechten Platz, gehen die richtigen Verbindungen ein und wird dem Nichtverstehen, das auf mangelnder, und dem Mißverstehen, das auf falscher Apperception beruht, vorgebeugt.“ (S. 52.)

Das zweite Citat spricht sich über das Verhältnis der Apperception zum Unterricht aus. „Auf geschickter Einleitung von Apperceptionen beruht die Kunst des Unterrichts; das Neue, dem sich freisteigende Vorstellungen zur Apperception darbieten, wird innerlich erfaßt und bleibt hängen, das kalte Anstaunen, bei dem dem Schüler die Gedanken vergehen, ist die dem wahren Lernen feindlichste Stimmung.“ (A. a. O.) Wirklich? Ist denn nicht das Staunen, die Verwunderung, die übrigens weder kalt noch warm ist, vielmehr der erste Schritt zur Wissbegierde, die dem Angestaunten auf den Grund zu kommen sucht, und damit auch der erste Schritt zum Wissen selbst?

Daß unter solchen Umständen auch die Kunst des Unterrichtes zum Mechanismus wird, ist leicht einzusehen und daher begreiflich, daß die Herbartianer die längst geübte Methode, die in einer nach dem Gegenstande variierenden Abwechslung von Analyse und Synthese besteht, verballhornen und sie durch die Zerfällung des Unterrichtsstoffes in kleinste „methodische Einheiten“ zu einer auf alles gleichmäÙig anwendbaren Schablone herabsetzen.

Wie die Herbartsche Psychologie einen wesentlichen Unterschied des sinnlichen Vorstellens vom Denken nicht kennt, so unterscheidet dieselbe auch nicht zwischen sinnlichem Begehren und Wollen. Das Wollen, sagt unser Lehrbuch, ist eine Begierde, verbunden mit der Einsicht in die Erreichbarkeit des Begehrten. (S. 48.) Vom freien Wollen, der Willensfreiheit, ohne welche es weder eine Sittlichkeit noch eine Erziehung gibt, schweigt das Lehrbuch überhaupt (denn die Idee der inneren Freiheit, von der im Abschnitt über die Ethik die Rede ist, bedeutet, wie wir sehen werden, etwas ganz anderes) und vom Herbartschen Standpunkt mit Recht. Denn wie soll eine Maschine, was das Seelenleben nach der Herbartschen Theorie ist, zu einer freien Selbstbestimmung gelangen? Gleichwohl folgt in völlig unvermittelter Weise auf den Abschnitt von der Apperception ein anderer über Charakterbildung (S. 53). Der Charakter

wird definiert als die vollständige Konsequenz des sämtlichen Wollens und Handelns durch Unterordnung desselben unter praktische Grundsätze und dieser wieder unter einen obersten praktischen Grundsatz. Erläuternd wird hierzu bemerkt: „Sind sämtliche praktische Grundsätze im Einklange mit dem Sittengesetze und steht an der Spitze derselben das Gewissen, so ist der Charakter ein sittlicher.“ (S. 55.)

Wir fragen: Sittengesetz, Gewissen? Wo findet sich für diese Dinge Raum in der Herbartschen Philosophie und Pädagogik? Bisher haben wir nur von einem Mechanismus drängender und schiebender, gehemmter und geförderter Vorstellungen vernommen. Wir sind demnach beim zweiten Teile unserer Aufgabe angelangt: der Untersuchung über Herbarts Ethik als der zweiten, auch von unserem Lehrbuch adoptierten pädagogischen Hilfswissenschaft.

II.

Die zweite Hilfswissenschaft der Herbartschen Pädagogik oder die Ethik.

Die bisherigen psychologischen Untersuchungen sind, wie es scheint, nicht geeignet, ein sehr günstiges Vorurteil für die „Ethik“ der Herbartianer zu erwecken. Doch halten wir mit unserem definitiven Urteil noch zurück, um so mehr, da Herbart versichert, die Ethik von anderweitigen Voraussetzungen unabhängig auf ihren eigenen Grund zu stellen. Noch sei die Bemerkung angebracht, daß es uns hier um eine Kritik der Herbartschen Ethik nur insoweit zu thun ist, als dieselbe in die pädagogischen Lehrbücher eingedrungen ist, als deren typischer Repräsentant uns die Lindnersche allgemeine Erziehungslehre zum Gebrauche an den Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen gilt.

Die wichtigste Bestimmung eines pädagogischen Systems ist offenbar die des Erziehungszweckes. Hierüber kann kein Zweifel bestehen. Hören wir also, wie Lindner den Erziehungszweck bestimmt. Er unterscheidet einen doppelten Erziehungszweck, einen formalen und einen sachlichen. Der formale Erziehungszweck ist die Selbständigkeit des Zöglings, der sachliche aber ist kein anderer als die Bestimmung des Menschen. (S. 57.) Wir stehen also vor der entscheidenden Frage: Welches ist die Bestimmung des Menschen, des Menschen als solchen, jene allgemein menschliche Bestimmung, von welcher der Verfasser selbst sagt, daß der einzelne ihre Erreichung unter den

mannigfaltigsten Lebensformen anstreben kann, wenn er hierbei nur seinem besseren Selbst nicht ungetreu wird.

Der Katechismus, der auch den Lehrern und Lehrerinnen, die herbartisch-wissenschaftlich vorgebildet werden, in die Hand gegeben wird, und den sie, wenn auch unter geistlicher Leitung den Kindern erklären sollen, enthält die Frage an das Kind: Wozu bist du auf Erden? und gibt darauf die Antwort: Um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch selig zu werden. Für die Pädagogen der Schule Herbarts ist diese Antwort nicht exakt, nicht wissenschaftlich, sie wissen die Sache besser. Die Antwort der „wissenschaftlichen“ Pädagogik nun lautet dahin: „Die eigentliche Bestimmung des Menschen auf Erden ist das sittliche Ideal.“ (S. 58.) Dies klingt nun allerdings sehr wissenschaftlich und wir begreifen, wie bei Nennung dieses Wortes ein heiliger Schauer wie ein erhabenes Wehen aus einer idealen Welt die Brust des modernen Volksschulpädagogen durchdringt und sein Herz höher schlagen macht. Also die Bestimmung des Menschen ist das sittliche Ideal! Was ist aber das sittliche Ideal? Wir werden über das sittliche Ideal dahin belehrt, daß die wissenschaftliche (natürliche) Ethik den Inhalt desselben in einer Reihe von Musterbegriffen erblickt, nach denen sich die Beurteilung des Wollens in allen Fällen des menschlichen Lebens richtet. (S. 58.) Diese Musterbegriffe der „wissenschaftlichen Ethik“ sind, wie Herbart „nachgewiesen“ hat (H. Lindner versichert es wenigstens den angehenden Lehrern und Lehrerinnen und als Herbartianer muß er es wohl wissen) folgende fünf: Gewissenhaftigkeit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht und Billigkeit. (A. a. O.)¹

Betrachten wir, bevor wir auf diese Ideen der Herbartschen Ethik näher eingehen, noch einmal die Art und Weise, wie unser Lehrbuch sich über das Erziehungsziel, die Bestimmung des Menschen, ausspricht. Wenn in irgend einem Punkte, so muß man in der Auffassung des Zieles von einem Pädagogen volle Klarheit und Bestimmtheit verlangen. Der die Erziehung durchwaltende Geist, die Wahl der anzuwendenden Mittel, kurz alles, was für die Erziehung von Bedeutung ist, wird hiervon abhängen. Nun herrscht aber gerade in diesem Punkte in

¹ Die Herbartianer halten viel auf Zahlen und haben es zuwege gebracht, ihre Weisheit an den Fingern abzuzählen: 1 Erziehungsziel, 2 Hilfswissenschaften, 3 Hauptteile, 4 formale Stufen, 5 Ideen, 6 Interessen, wozu, um die heilige Sieben vollzumachen 7 Widersprüche gefügt werden könnten, die sich ohne Mühe aus den Herbartschen Schriften zusammenraffen ließen.

unserem Lehrbuch die größte Unbestimmtheit und Verschwommenheit. Die gastlichen Hallen der Herbart'schen Pädagogik sind so weit, daß darin alle Arten von Erziehung, die humanistische, atheistische, materialistische Raum finden können. Ob in dieser Gesellschaft auch die christliche Erziehung zu bestehen vermöge, darüber werden wir alsbald zu urteilen imstande sein.

Der Verfasser des Lehrbuchs drückt sich über die Bestimmung des Menschen oder das sachliche Erziehungsziel in folgenden Worten aus: „Für den positiven Inhalt dieser allgemein menschlichen Bestimmung hat die Sprache verschiedene Namen, welche jedoch nur verschiedene Ansichten eines und desselben Gegenstandes sind. Tugend, Sittlichkeit, Humanität (Menschlichkeit), Gottähnlichkeit, Selbstthätigkeit im Dienste des Wahren und Guten (Diesterweg), christliche Civilisation (Schwarz), harmonische Entwicklung der menschlichen Geisteskräfte (Pestalozzi, Niemeyer, Dittes), sittliche Gestaltung des Lebens (Waitz), Charakter der Sittlichkeit, sind nur verschiedene Seiten, von denen wir das sittliche Ideal als die eigentliche Bestimmung des Menschen auf Erden auffassen.“ (S. 58.)

Da hiernach der Verfasser sich für die Formel des „sittlichen Ideals“ entscheidet und den Inhalt dieses Ideals in den fünf sittlichen Idealen bestehen läßt, so wird sich unsere Aufmerksamkeit den „sittlichen Ideen“ zuwenden müssen.

Vor allem sei bemerkt, daß nach Herbart das Sittliche nur ein Teil, ein Ausschnitt gleichsam des Ästhetischen ist. Das Ästhetische wird dem Harmonischen, das Sittliche dem Harmonischen in den Willensverhältnissen gleichgesetzt. Die sittlichen Ideen sind daher bloße Formen und Verhältnisse der Übereinstimmung. Die Herbart'sche Ethik, so unabhängig sie sich auch vorgeblich von Metaphysik und Psychologie stellt, trägt aus diesem Grunde denselben starren, mathematischen Charakter, wie die gesamte Herbart'sche Philosophie an sich. Ihre Übereinstimmung oder Harmonie, die eine bestimmte Art des ästhetischen Wohlgefallens, des unbedingt Wertvollen oder desjenigen, was den unbedingten Wert der Person selbst bestimmt, erzeugen soll, ist die Harmonie einer starren, seelen- und ausdruckslosen Statue, deren schöne Linien und Verhältnisse ein kaltes, interesseloses Wohlgefallen hervorzubringen, niemanden aber zu rühren und zu bewegen vermag. Die Herbart'sche Ethik ist der stoische Gleichmut, in die Sprache einer mathematischen, mechanischen Ästhetik übersetzt. Sie vermag deshalb weder eine befriedigende Tugend-, noch Pflichten-, noch Güterlehre zu begründen. Infolge

dieses Formalismus, dieser Ziel- und Inhaltslosigkeit weiß Herbart weder die Freiheit, noch die Vollkommenheit, noch irgend eine andere seiner „sittlichen Ideen“ richtig zu bestimmen. Die Freiheit (auch in dem Sinne, in welchem Herbart das Wort nimmt), ist etwas ganz anderes und tiefer Gründendes, als die innere Übereinstimmung des individuellen Wollens mit dem individuellen Urteil. Die Vollkommenheit aber ist nicht konkret denkbar ohne einen bestimmten Inhalt, ohne einen anzustrebenden höchsten Zweck. (Trendelenburg a. a. O. S. 122 ff.)

Wenn den Anhängern Herbarts unter den Pädagogen diese Ethik gleichwohl in einem günstigen Lichte erscheint, so verdankt sie dies nur den von Herbart beibehaltenen schönen Worten, bei welchen sich jeder denken mag, was ihm beliebt. In allen Fällen leisten diese Worte einen wertvollen exoterischen Dienst. Man kann sie bequem den Angreifern, die das klappernde Gespenst hinter den purpurnen Lappen zu entlarven wagen, als schützenden Schild entgegenhalten.

Herbart stellt sich in der Bestimmung und Ableitung der sittlichen Ideen auf den rein formalen Standpunkt Kants; es ist die Form, wenn auch von einer neuen Seite, d. i. ästhetisch aufgefaßt, in welche das Wesen des Sittlichen gesetzt wird, nämlich die Form des harmonischen Verhältnisses (Trendelenburg a. a. O. 124 ff.). Wenn nun das Schöne nach einer bekannten Definition dasjenige ist, dessen Anblick gefällt, so ist es von seiten Herbarts konsequent, daß er in der praktischen Philosophie den Nachdenkenden auf den Standpunkt des freien Zuschauers stellt. Hieraus ergibt sich ihm folgende Ableitung der „sittlichen Ideen“. Wenn Wille und Urteil übereinstimmen, so bezeichnen wir diese Harmonie mit der Idee der innern Freiheit. Aus der Vergleichung des Größeren mit dem Kleineren, wobei jenes als Maß dient, wohin dieses gelangen soll, resultiert die Idee der Vollkommenheit. Wird über den Einzelnen hinaus zu dem Verhältnis, in welchem er zu andern steht, fortgegangen, so ergibt die Einstimmung zweier Willen die Idee des Wohlwollens. Berücksichtigt man die Möglichkeit des Streites zwischen verschiedenen Willen, so entspringt die Idee des Rechtes, d. i. der Einstimmung mehrerer Willen als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge. Wird der Wille zur That, so resultiert die Idee der gebührenden Vergeltung, damit die That als Störerin nicht mißfalle, d. i. die Idee der Billigkeit. Die That nämlich als Störerin heischt Aufhebung, die nur durch Vergeltung geschehen kann. Vergeltung ist das Symbol, worin sich das Mißfallen ausdrückt. Hergestellt ist die Harmonie, wenn die Vergeltung

eine gebührende ist. Wir erhalten also als letzte Idee die der Billigkeit oder der gebührenden Vergeltung (Trendelenburg a. a. O. 134 ff., wo auch die Belegstellen in Herbarts W. W. bezeichnet sind).

Diese ursprünglichen Ideen liegen den gesellschaftlichen zu Grunde. Der Gedanke des zu vermeidenden Streites gibt die Rechtsgesellschaft; ergänzt wird das Rechtssystem durch das Lohnsystem, durch welches das Mißfallen an unvergoltenen Thaten beseitigt werden soll. Die Idee des Wohlwollens erscheint in ihrer socialen Bedeutung und Erweiterung als Idee des Verwaltungssystems, das seine Grundlage in der allgemeinen Überzeugung von dem höheren Wert des Gemeinwohles über den Privatvorteil hat. Über das Verwaltungssystem hinaus führt die Idee der Vollkommenheit in einer Gesellschaft zum Kultursystem.

Herbarts ethische Ansicht — bemerkt Trendelenburg a. a. O. S. 138 — ist darin eigentümlich, daß er aus dem harmonischen Verhältnis einfacher sittlicher Elemente, welches in dem zusammenfassenden Zuschauer Beifall erweckt, die praktischen Ideen entwirft und dann im großen als gesellschaftliche darstellt.

Wenn Herbart sich des platonischen Ausdruckes „Idee“ bedient, so setzt er doch thatsächlich auch nach Trendelenburgs Urteil den Wert ihrer Bedeutung herab; denn bei Platon ist die Idee „die Grundgestalt der Sache“, also von objektiver Währung und ihre Unbedingtheit gründet in ihrem Ursprung aus Gott und dem Guten, während sie bei Herbart ihrem Wesen nach rein formal und ihrem Ursprung nach rein psychologisch, d. h. subjektiv ist und mit subjektiver Notwendigkeit aus dem Zuschauer entspringt. Die praktische Philosophie Herbarts steht, wie schon angedeutet wurde, in diesem Betracht mit seiner theoretischen im Einklang. Wie alle Erkenntnis nach Herbart'scher Auffassung relativ und das subjektive Erzeugnis des Zuschauers ist, der das an sich sinnlose Spiel der Realen zu seinem Standpunkt entsprechenden einheitlichen Gebilden zusammenfaßt, so ist auch alles Handeln nicht durch objektiv gültige Unterschiede und Grundsätze, sondern durch das subjektive Verhalten des nach ästhetischen Rücksichten angenehm oder unangenehm afficierten Zuschauers normiert.

Prüfen wir, wie Herbart seinen ästhetischen und subjektiven Standpunkt der harmonischen Stimmung des Zuschauers ausführt und daraus die ethischen Ideen abzuleiten sucht, so zeigt sich, daß diese Ableitung entweder einfach mißlungen oder der ursprüngliche Standpunkt der reinen Harmonie verlassen

und auf den der psychologischen Betrachtung zurückgegangen ist. Die Ableitung der „inneren Freiheit“ weist auf eine reale Erwägung des menschlichen Wesens hin; denn die bloße Harmonie würde auch entstehen, wenn sich das Urteil dem Begehren, nicht umgekehrt, wie die Forderung lautet, das Begehren dem Urteil, der richtigen Einsicht unterwerfen würde.

Herbart selbst ist genötigt, für die „sittliche Harmonie“ eine Begründung im „psychologischen Mechanismus“ zu suchen. In einem solchen aber kann die Pflicht schlechterdings keine Stelle und Erklärung finden. Die Nichtübereinstimmung von Wissen und Wollen (in deren Gegensatz die innere Freiheit besteht) erregt das Mißfallen des Zuschauers, weil es diesem nicht gelingt, die zwei Reihen des Wissens einerseits und des Wollens andererseits harmonisch zu vereinigen, betrifft also einfach eine Frage des psychologischen Mechanismus. Ebenso wenig als die „Freiheit“, gelingt es Herbart die „Vollkommenheit“ richtig zu fassen und zu begründen. Nicht bloß die sittliche, sondern selbst die organische und künstlerische Vollkommenheit liegt in der Beschaffenheit, in der Verwirklichung des Zieles, im Quale, nicht allein im Quantum, d. h. nach Herbart in harmonischen Verhältnissen der Größen.

Was die Ableitung des Rechts betrifft, so kann (abgesehen davon, daß dieselbe über den ästhetischen Gesichtspunkt hinaus auf logische Konsequenz führt) die Regel, durch deren Anerkennung der Streit vermieden werden soll, ohne Rücksicht auf die Natur des Menschen und die natürliche Ordnung überhaupt, aus dem bloßen Mißfallen am Streite unmöglich abgeleitet werden: mit anderen Worten, der Herbartsche Rechtsbegriff ist unhaltbar und erfordert, wenn mit der „Regel“ ernst gemacht werden soll, die Anerkennung einer inhaltlich objektiven Ordnung. Mit der bloßen Form des Mißverhältnisses ist nichts ausgerichtet. „So könnte es denn geschehen, daß die willkürliche Übereinkunft, um den Streit in einer Regel zu vermeiden, in der Rücksicht auf das, was in der Natur der Sache gegründet ist, ihr sicherstes Mittel fände. Aber diese Übereinstimmung ginge den Begriff des Rechtes nicht an und ereignete sich nur nebenbei. Die sittliche Natur des Rechtes, so weit sie in den inneren Zwecken des menschlichen Wesens gegründet ist, käme nur auf Seitenwegen durch die kluge Berechnung der besten Regel oder durch die andern Ideen, welche neben dem Rechte liegen, in das Recht hinein“ (Trendelenburg a. a. O. S. 153).

Das Recht soll dem Streite vorbeugen; aber es gibt Rechte, die dem Streit vorangehen, schlechterdings unbestreitbar sind,

also keinem Streite vorbeugen, und es gibt Streit, den kein Recht verhindern kann und darf, eben weil er gerecht ist. (Vgl. Cathrein, *Moralphilos.* 2. Aufl. I. Bd. S. 430.)

Die Billigkeit ist nach Herbart die Idee der gebührenden Vergeltung, damit nicht die That als absichtliche Störerin mißfalle. Gleichgiltig ist, ob die That Wohlthat oder Wehethat ist. Diese gekünstelte Erklärung entspricht nicht einmal, wie Trendelenburg richtig bemerkt, dem ästhetischen Gesichtspunkt der gestörten Harmonie; an die Stelle desselben tritt vielmehr der mathematische des Gegensatzes positiver und negativer Größen. Jede That wird als Störung der vorausgesetzten Identität begriffen und daraus künstlich eine Disharmonie der Wohlthat konstruiert, endlich aber die sittliche Forderung der Vergeltung abgeleitet. Was die Sache selbst betrifft, so stammt das Mißfallen an der Übelthat, wie der genannte Philosoph bemerkt, aus sittlichen Zwecken. Die Wohlthat aber erregt als solche in keiner Weise ein sittliches oder ästhetisches Mißfallen, und der Charakter einer mißfallenden Störung wird ihr in der Herbart'schen Ethik einfach aufgezwungen.

Die rein formale Bestimmung des Sittlichen bei Herbart läßt uns über den Inhalt desselben, über das, was Pflicht ist, völlig im Ungewissen. Die Idee der innern Freiheit besagt, daß der Wille in Übereinstimmung zu stehen habe mit der Einsicht, läßt aber die Frage nach der „richtigen“ Einsicht offen. Hierauf soll die Idee des Vollkommenen antworten, da aber diese rein mathematisch gefaßt wird, so könnte die Vollkommenheit ebensogut im Streben nach möglicher Energie im Bösen als im Guten gesucht werden. Verweist man uns weiter auf die Idee des Wohlwollens als Übereinstimmung des eigenen mit dem fremden Wollen, so könnte diese Übereinstimmung ebensowohl wieder im Bösen wie im Guten stattfinden. Antwortet man uns mit der Idee des Rechtes, die jedem Streit vorbeugen soll, so bleibt das ganze Gebiet des Bösen, soweit es nicht zum Streite führt, als mögliches Gebiet der Übereinkunft übrig. Verweist man endlich auf die Billigkeit, die den Rückgang von ebensoviel Wohl und Wehe auf den Urheber erheische, so sind wir wieder im Zweifel darüber, was wir als Wohl- und Übelthat zu beurteilen haben, d. h. wir wissen wieder nicht, was gut und böse ist (Trendelenburg a. a. O. S. 157).

In der Anwendung der „sittlichen Ideen“ auf die realen Verhältnisse des Lebens führt die Herbart'sche Theorie auf allerlei Inkonvenienzen. Wahrhaftigkeit und Treue werden auf die Idee des Rechts und der Billigkeit zurückgeführt, obgleich

sie in sich harmonisch sind, also eine eigene Schönheit besitzen; die Familienpflichten werden unter der Idee des Rechts, die Kirche unter das Kultursystem untergebracht, obgleich das Recht nur die Verhütung des Streits, die Kultur nur das Größenverhältnis der Kräfte im Auge hat (Ebd. S. 160).

Nach dieser Darstellung und Kritik der Herbartschen Moral, worin wir absichtlich einem Nichttheologen und Nichtkatholiken das Wort gegeben, um dem Einwand zuvorzukommen, daß wir mit vorgefaßten Anschauungen an das Herbartsche System herantreten, erübrigt uns nur mehr zu zeigen, inwieweit diese gänzlich verfehlt moralphilosophische Doktrin in das uns vorliegende als Repräsentant aller, anderen seiner Art geltende Lehrbuch Eingang gefunden hat, und folglich auch in die Kreise der Lehramtskandidaten und -kandidatinnen einzudringen geeignet ist.

Von der ersten „Idee“, der innern Freiheit wird gesagt: Wo Einsicht und Wille, Überzeugungen und Handlungen im Einklange stehen, findet ein Verhältnis statt, welches sein soll und welches unbedingtes Lob verdient. Hier ist von einem Sollen, von Pflicht, von Lob die Rede, Begriffe, die in Herbarts Ethik keinen rechtmäßigen Platz finden; denn im Lob ist bereits eine Art Lohn, wie im Tadel eine Art Strafe enthalten, Lob erregt Lust, Tadel Unlust; nun soll aber nach Herbart das Sittliche im reinen Wohlgefallen am Harmonischen, ohne Rücksicht auf Lohn und Strafe, Lust und Unlust seinen Grund haben. Der praktische Pädagoge aber kann diese Faktoren jeder nach Erfolg strebenden Erziehung nicht entbehren. Der Herbartianismus unseres Lehrbuchs ist demnach kein konsequenter. Er ist mit Elementen versetzt, die der allgemeinen Überzeugung, dem gesunden Menschenverstande entnommen sind, also in gewissem Sinne ein gefälschter Herbartianismus. Diese besseren Elemente aber kommen nicht zu voller Geltung. Wenn wir fragen, warum soll der Wille der besseren Überzeugung folgen, so erhalten wir keine Antwort. Wir hören nur von einem sittlichen (?) „Mißfallen“, das durch die Nichtübereinstimmung hervorgebracht werde (S. 59). Könnte nicht dieses Mißfallen, wie wir sahen, auch durch Unterwerfung der Einsicht unter den Willen, womit, wenn auch in anderer Weise, die Übereinstimmung hergestellt wäre, beseitigt werden?

Im Anschluß an Herbart wird die innere Freiheit als Unabhängigkeit von außen dargestellt. Wie diese Behauptung zu den psychologischen Theorien stimmt, mag unerörtert bleiben. Wir haben ihren sittlichen Wert zu prüfen. Zwar ist nicht

ausdrücklich gesagt, jenes „aufsen“ sei auch auf Gott, den göttlichen Willen, das göttliche Gesetz zu beziehen; sittliche Freiheit vertrage sich nicht, wie der moderne Ausdruck besagt, mit Heteronomie, d. h. mit einer Abhängigkeit von einem Willen, der vom menschlichen verschieden ist. Gleichwohl ist der Sinn jener „Unabhängigkeit von aufsen“ nichts anderes als „Autonomie“ des menschlichen Willens, und die innere Freiheit bedeutet die innere Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, unabhängig von jedem Willen außer ihm, auch dem göttlichen. Wenn dennoch das Lehrbuch von einem Sollen, von Pflicht redet, so liegt darin eine Konzession, die sich jedoch unwirksam erweist, denn es fehlt das Korrelat der Pflicht: das Gesetz. Unter solchen Umständen verlieren die Worte: Gewissen, Gewissenhaftigkeit, von denen im Zusammenhange mit der inneren Freiheit die Rede ist, entweder jeden Sinn, oder sie erhalten eine vom gewöhnlichen Sprachgebrauche völlig abweichende Bedeutung, wie die Definition beweist: „Die Übereinstimmung des Wollens mit der Einsicht oder die Gewissenhaftigkeit als das erste Element der sittlichen Wertschätzung nennen wir die Idee der sittlichen Freiheit.“ (S. 60.) Es ist eine unerträgliche Zumutung, eine bloße Form der Übereinstimmung Gewissenhaftigkeit zu nennen, denn diese ist konsequentes Wollen und Handeln, entsprechend der erkannten Pflicht.

In der Erklärung der „Vollkommenheit“ tritt der mathematische Gesichtspunkt recht schroff hervor und der sittliche verschwindet ganz im Hintergrund. Wäre unser Lehrbuch im Rechte, so würde der Despot, der alle Rechte mit Füßen tritt, der Eroberer, der über Leichenhügel hinschreitet, unsere höchste sittliche Bewunderung verdienen. „Das Gesamtwollen einer Persönlichkeit unterliegt“ ja, wie man uns versichert, zunächst einer Beurteilung nach „Größenbegriffen“. „Stärke, Vielseitigkeit und Zusammenstimmung des Wollens bezeichnen wir kurz als Vollkommenheit desselben. Wir fällen somit vom Standpunkt dieser Idee das Urteil: Das vollkommeneren Wollen gefällt unbedingt neben dem minder vollkommenen“ (S. 61). Wer sieht nicht, daß dieser rein formalen Bestimmung der Vollkommenheit der sittliche Inhalt fehlt? Die Stärke, die Vielseitigkeit, die Übereinstimmung des gesamten Wollens kann sich im Bösen wie im Guten zeigen. Was dieser Auffassung der Vollkommenheit mangelt, ist das Ziel, die Richtung auf ein höchstes Gut. Diese Ethik und die von ihr beeinflusste Pädagogik verschmäht es, mit dem gottmenschlichen Lehrmeister zu sagen: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen

ist. Dies wäre nicht „exakt“; denn wissenschaftlich im Herbartschen Sinne ist nur das Größenverhältnis, die mathematische Formel.

Gemach, wird uns der Herbartianer zurufen, man warte einen Augenblick und fasse die nächste Idee, die des Wohlwollens ins Auge, um sich zu überzeugen, daß die Herbartsche Ethik in voller Harmonie mit der christlichen sich befinde. „Unter dem bekannten Namen der Nächstenliebe (so äußert sich das Lehrbuch S. 63) bildet das Wohlwollen den Hauptgedanken des Christentums und den größten Wendepunkt in der bisherigen Menschengeschichte, indem es der Menschheit das Evangelium der Erlösung von der Selbstsucht verkündet“ (S. 63). Wäre in der That das Wohlwollen, die Erlösung von der Selbstsucht der Hauptgedanke des Christentums, so würde sich dieses nicht wesentlich vom Buddhismus unterscheiden. Der letztere würde sogar, wenn man vom Herbartschen Standpunkt urteilt, dem Christentum gegenüber im Vorteile sein, weil er die Idee des „Wohlwollens“ frei von allen dogmatischen Bestandteilen zum Ausdrucke bringt. Indes, obgleich die Nächstenliebe (nicht das Herbartsche Wohlwollen) nach ihrer vollen Tragweite eine spezifisch christliche Tugend ist, so bildet sie doch nicht den Hauptgedanken des Christentums und den Wendepunkt der bisherigen Menschengeschichte, sondern ist nur eine Folge des Hauptgedankens, der ein anderer ist. Der Hauptgedanke des Christentums nämlich ist die Menschwerdung des Gottessohnes und der Wendepunkt des Menschengeschlechtes ist die Erlösungsthat am Kreuze. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich den einen wahren Gott erkennen und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ Die Übereinstimmung der Herbartschen Ethik mit dem Christentum ruht sonach auf schwachen Füßen. Wer hierüber noch im Zweifel ist, der vernehme folgende Worte des Lehrbuchs: „Das Gegenteil des Wohlwollens ist das Übelwollen, welches dem andern Böses wünscht. Zum Begriff des einen wie des andern gehört es wesentlich, daß es unmotiviert sei“ (S. 63). Die christliche Ethik kennt keine unmotivierte Nächstenliebe. Die Nächstenliebe ist ein Gebot und hat überdies ein höheres Motiv, die Liebe zu Gott, ist also doppelt motiviert. Wo bleibt da die Übereinstimmung der Herbartschen Moral mit dem Christentum?

Über den folgenden Abschnitt von der Rechtlichkeit oder Idee des Rechts können wir uns kurz fassen, da der Verfasser mit gläubiger Unterwerfung unter den Machtspruch des Meisters die Definition desselben wiederholt und nur das Wörtchen „sittlich“ einflieht. „Wenn zwei Willen auf einen Gegenstand gerichtet

sind, welcher jedoch nur einem derselben folgen kann, so entsteht Streit. Der Streit ist sittlich mißfällig. Um ihn zu beseitigen, ist eine ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft der Gesellschaftsmitglieder notwendig, welche bestimmt, wem der Gegenstand zu folgen habe. Eine solche durch die allgemeine Anerkennung geheiligte Regel zur Vermeidung des Streites ist das Recht“ (S. 64). Was berechtigt den Verfasser, den Streit als solchen für „sittlich“ mißfällig zu erklären? Gibt es denn nicht auch einen Streit, der sittlich berechtigt ist? Der Grund liegt nur im System, das eine andere Begründung des Rechtes nicht zu geben weiß, als die des Mißfallens an einer Disharmonie, der man den Namen „ethisch“ gibt, obgleich sie nur ästhetisch, beziehungsweise mathematisch ist. Der Streit mißfällt durch seinen Mangel an Ebenmaß, durch die Disharmonie, die das Mißfallen des interesselosen Zuschauers erregt.

Selbst den rohesten und unverdaulichsten Brocken (der Leser verzeihe den Ausdruck) der Herbartschen Ethik vereschmäht der Verfasser des Lehrbuchs nicht und legt ihn den Kandidaten und Kandidatinnen des Lehramts vor, indem er sie versichert, die Wohlthat werde wie die Wehethat als Störerin empfunden.

Was mögen sich doch die angehenden Lehrer und Lehrerinnen angesichts dieser wunderlichen Theorie denken? Es ist zu hoffen, daß der gesunde Sinn der Mehrzahl unter ihnen derartige tolle Ausgeburten „exakter Wissenschaftlichkeit“ abstofsen werde. Traurig aber ist es immerhin, wenn man ihr Gedächtnis mit solchem Ballast quält und sie vielleicht zwingt, im öffentlichen oder privaten Examen dem gesunden Menschenverstand hohnsprechende Ansichten nach Papageienart ohne Verständnis, Einsicht und Überzeugung nachzuschwatzen.

Um aber dem Verfasser nicht unrecht zu thun, wollen wir ihn vollständig hören. „Ein Wollen kann absichtlich auf ein zweites Wollen gerichtet sein. Dann darf es aber nicht bloße Gesinnung bleiben, sondern muß zur That werden. Durch dieselbe wird das zweite Wollen in seinem Zustande gestört, und diese Störung von ihm entweder als ein Wohl oder als ein Wehe empfunden. Dadurch wird die von dem ersteren Wollen ausgehende That zur Wohlthat oder zur Wehethat. Sowohl die eine als die andere fordert vom sittlichen Standpunkte eine Ausgleichung, die man Vergeltung nennt. Wohlthaten und Wehethaten sollen vergolten werden; denn die unvergoltenen

Wohl- und Wehethat als Störerin eines bestehenden Willensverhältnisses mißfällt unbedingt. (S. 65.)

Es begegnet uns hier dieselbe Verquickung der gewöhnlichen Vorstellungen mit specifisch Herbartschen Lehren. Das Auffällige und Abstoßende der Behauptung, die That als solche, sei sie Wohlthat oder Wehethat, sei eine Störerin, soll durch das Folgende, wornach die unvergoltene Wohlthat, d. h. das Nichtvergelteten einer Wohlthat als Störung empfunden wird, verwischt und vergessen gemacht werden. Man schwätzt dem Philosophen nach, übersetzt aber dann seine Worte in die gewöhnliche Sprache und sucht sie den geläufigen Vorstellungen anzupassen. Glauben denn die Pädagogen der Herbartschen Schule wirklich, daß die Pflicht der Dankbarkeit nicht besser begründet werden könne als durch die Zurückführung auf eine unverständene und unverständliche, auf die mathematische Analogie der entgegengesetzten Größen sich stützende Formel? Wäre die Wohlthat eine Störerin, so müßte sie vom Standpunkte Herbarts als sittlich verwerflich gelten, also unterlassen werden und dürfte es offenbar nicht darauf ankommen lassen, durch das mögliche Unterbleiben der Vergeltung zu einer neuen Störung die Veranlassung zu bieten.

Prüfen wir zum Schlusse die Art und Weise, wie unser Lehrbuch von den „sittlichen Ideen“ auf die Begriffe von Tugend und Pflicht hinüberzukommen sucht! Bezeichnend ist, daß diese für die Ethik so wichtigen und unentbehrlichen Begriffe nur so nebenbei in einer Anmerkung (S. 67) berührt werden. „Wenn wir auf die Entwicklung des Sittlichkeitsbegriffes in Form der fünf praktischen Ideen zurückblicken, so sehen wir, daß es fünf Klassen von Willensverhältnissen sind, welche den Gegenstand der sittlichen Wertschätzung bilden. Die Glieder dieser Verhältnisse sind einzelne Wollen (sic); nur bei der ersten Idee ist ein Verhältnisglied die Einsicht. An die Betrachtung dieser Verhältnisse knüpft sich der sittliche Beifall oder das sittliche Mißfallen; jener führt zu gewissen Tugenden, dieses zu gewissen Pflichten; denn das Mißfallen, weil es von der höchsten Instanz kommt, muß vermieden werden. Dadurch verwandeln sich die Urtheile der unbedingten Verwerfung in Anforderungen an das Wollen, denen unbedingte Folge bewiesen werden muß, d. h. in Pflichten.“ Zwar wird hier von Tugend und Pflicht geredet: das Wesen der Sache selbst aber fehlt. Ohne Lust am Guten gibt es keine Tugend; die Herbartsche Ethik aber schließt die Lust aus dem Gebiete des Sittlichen grundsätzlich aus und kennt nur das kalte, interesselose Wohlgefallen am

Harmonischen. Ferner ohne einen höchsten, gesetzgeberischen Willen, ohne Sanktion gibt es keine Pflicht, und es ist eine leere, durch das System der „ethischen Ideen“ in keiner Weise gerechtfertigte Behauptung, daß den Anforderungen an den Willen unbedingt Folge geleistet werden muß. Zwar ist gelegentlich auch von Gott als dem höchsten Gegenstand der Dankbarkeit, als der höchsten vergeltenden Instanz die Rede. Die Rolle aber, die in dieser Ethik Gott zugeteilt wird, ist eine ganz äußerliche und zufällige. Die sittlichen Ideen im Herbartschen Sinne sind in sich selbst begründet, genügen sich vollkommen selbst; denn wahrhaft sittlich ist nach seiner Auffassung der Wille nur dann, wenn er ohne Rücksicht auf Gott das Gute thut, d. h. das Harmonische in den Willensverhältnissen zum Leitstern seiner Bewegungen und Handlungen macht. Wie aus der Metaphysik, so ist auch aus der Ethik Herbarts der Begriff Gottes ausgeschlossen. Der Glaube an Gott ist ihm Sache eines blinden Gefühls. Wer dieses Glaubens zu bedürfen meint, gut, er möge ihn behalten. Der Philosoph wird auch ohne ihn fertig und kann seiner in Theorie und Praxis entbehren, so nützlich dieser Glaube auch vom Standpunkt der Theorie zur Erklärung des Teleologischen und von dem der Praxis zur Unterstützung schwächerer Geister sich erweisen mag.

Vergleichen wir die Sterilität der Herbartschen Tugendlehre mit dem Reichtum und der Fülle, die uns in den ethischen Schriften eines Aristoteles und in der christlichen Moralphilosophie entgegentreten, so ergreift uns Staunen darüber, daß sich christliche Pädagogen von den üppigen Auen der christlichen Philosophie hinweg der trostlosen Wüste der Herbartschen Ethik zuwenden mochten. Mit Recht urteilt wiederum Trendelenburg, daß die aristotelische Tugendlehre in viel konkreterer Weise die Aufgabe der Herbartschen Ethik erfülle, Leitsterne und Motive des Willens darzubieten; dies gelte z. B. von den der inneren Freiheit Herbarts entsprechenden Tugenden der Enthaltsamkeit, der Mäßigung, des Starkmuts. „Wir sehen, daß beim Enthaltamen sinnliche Begierden zwar da, und oft auf das der vernünftigen Einsicht Entgegengesetzte gerichtet sind und doch dieser Einsicht gehorchen. In einer Seele, wo die Tugenden der Mäßigung und der Tapferkeit wohnen, ist die Unterwerfung des sinnlichen Teiles unter den vernünftigen noch größer und wirklicher. Selbst über das Wohlwollen findet sich bei Aristoteles der treffliche Satz: Dem Freunde aber, sagt man, muß man Gutes wollen um des Freundes selbst willen; diejenigen nun, welche andern auf diese Weise Gutes wollen, nennt man

Wohlwollende, wenn dabei auf eine gegenseitige Gesinnung dieser andern nicht gerechnet ist. Wohlwollen aber, welches von demjenigen, auf den es gerichtet ist, erwidert wird, heißt Freundschaft.“

Vermissen wir demnach bei Aristoteles und seinen christlichen Nachfolgern nichts von dem, was sich etwa Haltbares bei Herbart findet, dagegen vieles bei Herbart, was uns in der das Leben bis in seine Einzelheiten nach den Regeln der Vernunft ordnenden Tugendlehre des Aristoteles und der christlichen Philosophie begegnet, so besteht außerdem der principielle Unterschied, daß die Ethik der letzteren in der objektiven Weltordnung und namentlich in der vernünftigen Menschennatur ein inhaltvolles ethisches Princip besitzt, das Herbart und seine Anhänger vergeblich in dem formalen Gesichtspunkt mathematisch-ästhetischer, das Wohlgefallen des Zuschauers erregender Harmonie suchen.

Der mathematisch-mechanische Charakter, welcher der Ethik Herbarts nicht minder als der Psychologie und Metaphysik dieses Philosophen aufgeprägt ist, tritt in dem Schlußparagrafen des die Ethik behandelnden Hauptstücks unseres Lehrbuchs noch einmal recht schroff hervor. Die Rede ist vom sittlichen Charakter (S. 68). Von diesem wird gesagt: „Das letzte Ziel aller Erziehung geht dahin, daß der Zögling diese Ideen in sein Bewußtsein aufnehme und daß sie sich darin nach und nach zu dem Range von appercipierenden Vorstellungen erheben, welche als praktische Grundsätze die gesamte Mannigfaltigkeit seines Wollens und Thuns beherrschen. Aus der Unterordnung des gesamten Wollens und Handelns unter diese Grundsätze geht die psychologische Form des Charakters hervor, welcher, weil alle seine Grundsätze sittliche Grundsätze sind, auch ein sittlicher Charakter sein wird.“ Um diese Worte zu verstehen, werden wir uns erinnern müssen, was über den Sinn der „appercipierenden Vorstellungen“ früher gesagt wurde. Die appercipierenden Vorstellungen herrschen über die übrigen nur durch ihr Gewicht, ihre Schwere. Die Aufgabe des sittlichen Lebens kann daher nur sein, ein festgefügtes Vorstellungssystem zu bilden, in welchem die „sittlichen Ideen“ das Übergewicht besitzen. Von einem freien Willen, von einer sittlichen Selbstbestimmung ist da nirgends die Rede. Auch die Aufgabe der Erziehung läuft auf nichts anderes hinaus, als dem „Vorstellungsmechanismus“ einen gewissen Inhalt und ein gewisses festes Gefüge zu geben. Daher denn auch der mechanische Charakter der Herbartschen Erziehungs- und Unterrichts-

methode, auf deren Darstellung und Kritik einzugehen vorläufig nicht in unserer Absicht liegt. Unser nächster Zweck ist erfüllt, wenn es uns gelingt, die Aufmerksamkeit der maßgebenden Faktoren auf die Gefahren des Eindringens Herbartscher Lehrbücher in die Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen hinzulenken.



ÜBER DEN BEGRIFF DER TUGEND IM ALLGEMEINEN NACH DER LEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Von Dr. KARL WEISS.

Dr. Ernest Müller, weiland Bischof von Linz, gibt im 1. Buche seiner *Theologia moralis*, tit. 4, cap. II Sect. II § 104 eine Erklärung der scholastischen Definition der Tugend im allgemeinen (*de virtutibus in genere*), die deren Sinn keineswegs richtig wiedergibt und im Widerspruche mit sich selbst dieselbe auf die moralischen Tugenden einengt, während doch ein Tugendbegriff gegeben werden will, der als Genusbegriff auf die intellektuellen und moralischen Tugenden in gleicher Weise paßt. Die weite Verbreitung dieses Lehrbuches der Moraltheologie ist geeignet, auch diesem Irrtum eine weite Verbreitung zu verschaffen. Ihm Einhalt zu thun und seine Ausmerzung aus einer 7. Auflage — die neueste 6., Vindobonae Sumpt. Mayer et Soc. 1889, enthält ihn noch — zu veranlassen, ist der Grund dieser kurzen Abhandlung.

Der hl. Thomas von Aquin, auf den Dr. Müller sich beruft, fragt in der *Summa theol.* 1, 2 qu. 55 a 4: *Utrum virtus convenienter definiatur?*

Unter der fraglichen Definition der Tugend versteht er die damals übliche, aus den Schriften des hl. Augustin gezogene Definition der Tugend. Dieselbe lautet: „*Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.*“

Der englische Lehrer geht nun diese Definition in corpore art. Punkt für Punkt durch und kommt zu dem Schlusse, daß dieselbe für die eingegossenen Tugenden zutreffend sei, daß sie aber auch den Begriff der Tugend im allgemeinen richtig gebe, wenn der Schlusssatz derselben wegbliebe, nämlich *quam Deus in nobis sine nobis operatur.* „*Quae quidem particula — sagt*