

Das Ziel der Gesellschaft.

Rede

bei der

Marburger Universitätsfeier des Geburtstages

Seiner Majestät des Kaisers

am 22. März 1881

gehalten

von

Dr. J. Meigmann,
ord. Prof. der Philosophie.

Marburg.

N. G. Einverleichte Verlagsbuchhandlung.
1881.

Hessische Landesbibliothek
WIESBADEN
00197548



Der Allmächtige, der die Geschick der Völker lenkt und ohne dessen Willen kein Haar von eines Menschen Haupt fällt, hat heute unseren König und Kaiser in ein neues Lebensjahr eintreten lassen. Zur Feier dieses Tages befehlige ich, geben wir zunächst der Freude Ausdruck, daß er, der in einem Alter den Thron bestieg, welches an Mühe von des Lebens Weibel zu heilen berechtigt, nach zwanzig Jahren einer zwar an glücklichen Ereignissen, aber auch an bitteren Erfahrungen, an Mühen, Sorgen und Gefahren überreichen Regierung sich jene Allmächtigkeit des Reiches und jene Größe des Geistes bewahrt hat, von deren Proben uns fast jeder Tag neue Kunde bringt. Wir freuen uns und sind stolz darauf, einen Kaiser zu haben, dessen Plänen selbst der bestiegte Feind nur mit Verachtung vor der edelsten Thüre des Muthes weicht und der doch mit erhabenen Tugenden, den Fuß fest im Muthel, die Front seiner Regimente eifrig sprengt. Diese unsere Freude und unser Stolz aber tragen in unserer Liebe und Dankbarkeit. Dem Landesherrn gilt unsere Liebe, der, ein eifriger Hohensohn, in unermüdlicher Pflichttreue für das Wohl des Volkes sorgt, der Milde walten läßt, soweit es nur immer der Ehre der Krone und der Gerechtigkeit gestattet, der mit bergewinnender Thätigkeit am Vortritt und Vortritt tritt und den Handdruck des Arbeiters nicht minder kennt als den der Oefen des Reiches. Unser Dank bringen wir der dem Gütigen, der, den Schicksalsstrom, welchen Demuthsland Vortritt über die lang geträumt, bewußt, die Stämme unseres Volkes zu einer mächtigen

Station bereinigt, in gewaltigen Esclaffen den übermüthigen Reith niedergeworfen und die alte Schwad' gestift' hat, und nun den Segen des Treibens zu ersehen und für sein Reich auszubereiten seine unablässige Sorge sein läßt. Möge ihm auch fernesthin gelingen, was er zum Heile des Vaterlandes erstrebt; möge ihm, zum höchsten Lohne seiner Thaten, zu sehn vergönnt sein, wie das geliebte Völkchen des deutschen Stammes der stürzenden Bewegungen in ihm, die es gegenwärtig noch bedrücken, Meistler wird. Das wünsche wir ihm und uns. Und so gebe es Gott.

Nicht bloß unseren Geschicken der Freude, der Liebe, der Dankbarkeit, der Hoffnung Anstund zu geben, hat die Academia Philippiana uns, ihre Lehrer und Schüler und Freunde, zusammengeführt. Den Feiern, welche sie veranstaltet, ist sie gewohnt ein Gepräge zu geben, welches den Zusammenhang derselben mit der Pflege der Wissenschaft kennzeichnet. Und so will sie, daß auch in die heutige die Förderung eines wissenschaftlichen Zweckes eingeflochten werde. Wir folgen aber nur der Richtung, welche die Bedeutung des heutigen Tages unseren Gedanken giebt, wenn wir dasselbe der Philosophie der Geschichte entnehmen. Denn Wissen I. ist, mit einem Begriffsichen Maassbunde, eine wissenschaftliche Persönlichkeit; sein Wirken ist epochenmachend nicht bloß für die Geschichte des deutschen Volkes, sondern, wie einst dasjenige eines Alexander, eines Caesar, eines Aarts des Großen, eines Platon, für die Geschichte der Menschheit. So bringt das Maassbunde des Etrennes der Wissenschaft in unsere Zeit und giebt uns zu denken, welchem Mhere er seine Thaten aufsuchen möge. Freilich nicht um sie von allgemein angestandenem Voraussetzungen aus in strenger Abweisungsmäßigkeit in erdigen, bürden wir keine die Frage nach dem Ziele des geschichtlichen Treibens, nach der Bestimmung, welcher die Menschheit in ihrer Geschichte aufsteht, die Grundfrage der Philosophie der Geschichte aufwerfen — wie möchte sich eine Selbstverwirklichung mit einem so gewagten und weitausgehenden Unternehmern befaßten, —

wohl aber in der bescheidenen Absicht, durch einige allgemeine Betrachtungen die Richtung näher zu bestimmen, in der ihre Annahme wird gesucht werden müssen.

Die Annahme des Ziel- oder Zweckbegriffes auf die Geschichte läßt sich aus deren thatsächlichem Verlaufe allein nicht genügend rechtfertigen. Zwar ist es unbestreitbar, daß sich in den Jahrtausenden, auf welche wir zurückblicken, große Fortschritte auf mannichfachen Gebieten des menschlichen Treibens vollzogen haben, in der Kunst und in der Wissenschaft, in der Verbesserung der Materielle und in der Kultur der Erde, in der Ausbildung der geistigsten Institutionen und in der Verfeinerung der Sitten, und daß in diese Bewegung zum Vordere immer weitere Kreise der Menschheit hineingezogen sind. Auch siehe sich leicht der Einwurf zurückweisen, daß doch auch lange Perioden des Stillstandes und sogar des Rückschrittes bald im Gange der Kultur bald in einzelnen Richtungen derselben zu verzeichnen seien, denn es ist eine lästige Erfahrung, daß Stillstand und Rückschritt Mittel des Fortschrittes sind, — daß, wie Kossing sagte, die längste Linie nicht immer die gerade ist. Aber den Thatfachen, auf die sich die teleologische Betrachtung der Geschichte berufen könnte, stehen andere gegenüber, welche die Geschichte als ein sinnloses Geschehen, als ein Gewebe von Verwirrungen ohne Plan und Ziel erscheinen lassen. Ist es denn leicht glaublich, daß alle jene grausensten Umstände, durch welche Thronen errichtet und gestürzt sind, jene Heruel mit deren jämahllicher Eifer (hofft zu eben glaudte, die blutigen Esclaffen, die mit der Züchtigung der Bildung nicht seltener gewendet sind, — daß sie erforderlich waren zur Erfüllung einer Absicht, welche eine höhere Macht mit der Menschheit hat, oder auch nur in eine solche Absicht hineinzupassen? Oder deutet es etwa auf einen Gedanken, der sich in der Geschichte vollziehe, wenn wir die

eingetretene Veränderung ganzer Welttheile, nachdem sie Jahrtausende auf einer untergeordneten Stufe der Entwicklung stehen geblieben ist, richtungslos dem Untergange entgegen sehen, und zwar wenigstens mit unter den Einflüssen der einwirkenden Culturen? Und wenn wir uns auch durch solche Thatfachen nicht betrennen lassen, indem wir uns beschreiben, sie und den Planeten, in welchem sie vorgegeben seien, nicht zu verstehen, so würden wir doch betonen müssen, daß die anderen Thatfachen, diejenigen, in welchen sich eine fortwährende Entwicklung der Menschheit zu erkennen giebt, nicht auch das bezeugen, worauf es eigentlich ankommt, nämlich, daß die Menschheit in dieser fortwährenden Entwicklung einen Zweck einer höheren Macht zur Verwirklichung bringe. Es ließe sich denken, daß unser Geschlecht unter den günstigen Bedingungen seines Wohlstandes lediglich durch seine natürlichen Kräfte von Stufe zu Stufe emporgehoben sei, ohne daß diesen Kräfte ihre Dasein und die Gesetze ihres Wirkens zum Zwecke solchen Emporkommens gegeben seien. Es könnte eine bloße Naturnotwendigkeit sein, daß die Menschen sich immer besser auf der Erde einzurichten, ihre Vorgesetzten besten immer vortheilhafter zu ordnen, ihr Leben immer reicher zu gestalten gelernt haben und daß sie so fortwähren werden, bis die Lebenskraft ihrer Gattung erschöpft ist oder bis sie den Reichthum der Erde, von welchem sie leben, verbraucht haben oder bis der Zusammenstoß der Erde mit einem Cometen oder der Fall derselben in die Sonne oder der Eintritt einer Eiszeit dem bedeutungslosen Treiben ein Ende macht.

Nicht viel besser gelingt der Versuch, den Gedanken der Zweckmäßigkeit zuerst in seiner Anwendung auf die Natur zu begründen und ihn dann von hier auf die Geschichte zu übertragen. Wenn Zweckmäßigkeit aber, wie E. u. M. zu sagen vorzuziehen, Zweckmäßigkeit in der Natur nachgewiesen wäre, so möchte es ein gewisses Mißverhältnis der Natur nachgewiesen wäre, so möchte es ein gewisses Mißverhältnis haben, daß die Geschichte der Menschheit, die man ja als eine Fortsetzung der Geschichte der Natur, insbesondere der Geschichte der Erde und ihrer Produkte auffassen kann, unter denselben

Gesichtspunkte betrachtet werden dürfte. Allein der Möglichkeit solcher Nachweises steht ein schweres Bedenken entgegen. Um nämlich von irgend einem Naturprodukte wahrzunehmen zu machen, daß es ein Zweck der Natur sei, scheint es für die Naturwissenschaften keinen anderen Weg zu geben als daß sie zeigt, die Natur habe Mittel zur Hervorbringung und Erhaltung desselben in Bewegung gesetzt. Wenn wird man zwar, um welches Product es sich auch handle, in der Natur Ursachen und Bedingungen für das Dasein desselben finden, aber wie will man dartun, daß diese Ursachen und Bedingungen Mittel d. i. auf die Erzeugung und Erhaltung jenes Productes berechnete Veranlassungen seien? Dies könnte man, scheint es, nur daraus schließen, daß das betreffende Product Zweck sei, also aus dem, was erst aus dem Dasein der Mittel erschlossen werden sollte. Wenn man, nach einem Beispiele Platon's, den Gedanken über als einen Zweck der Natur betrachtet, so wird man freilich eine bewundernswürdige Zusammenkunft von Beziehungen zur Entstehung dieses Zweckes finden: die ersten stehenden Membranen, welchen ein bloßes Mosaik, das sie aus dem Schmelzen scharen, zur Mahnung gemäß, das Baum- und Holzmaterial gewöhnliche Treibholz, die mit Öl angefüllten Thiere des Eiseneres u. s. w. Aber daß der Umstand in der That Zweck sei, kann man nicht ohne weiteres aus dem jener Zusammenkunft von Beziehungen schließen, denn da er wirklich existirt, so steht selbstverständlich keine der Bedingungen, von welchen seine Entstehung abhängt. Man müßte behaupten, daß solches Schicksal erst wissen, daß alle jene Bedingungen für die Natur die Bedeutung von Mitteln haben, und dazu bedürfte man des zu beweisenden Satzes, daß der Umstand Zweck sei, als Voraussetzung. Anders man mag hoffen, einen Hinweis aus diesem Gesicht zu finden, etwa indem man in dem Zusammenhange zwischen irgend einer Thatfache der Natur und den Ursachen und Bedingungen, auf welchen dieselbe beruht, Eigenschaften antreffe, die den Gedanken annehmen lassen, daß sich hier die Ursache zu ihrer Wirkung zugleich wie das Mittel zum Zwecke verhalte. Der Historiker der Geschichte wäre doch wenig

damit gebiet. Denn jedenfalls stände es schlecht um diese Wissenschaft, wenn sie den Zweckgedanken einer anderen entgegen müsste, die selbst höchstens ein hypothetisches Recht auf denselben beanspruchen könnte.

Man wird aber die Geschichte selbst noch die Natur Thatsachen bar, auf welche allein sich der Glaube an die Geltung des Zweckbegriffes mit einiger Sicherheit gründen ließe, so könnte man sich noch in einem dritten Gebiete danach umsehen: in dem Leben des einzelnen, zunächst dem eigenen. Denn wer in der Betrachtung seiner Geschichte die Absicht und Güte Gottes erschauen zu haben meint, der mag wohl sein Bedenken tragen, sich von dem, was Engel die Allwissenheit des Menschen an die Vorlesung brachte, zu dem Gedanken einer Offenbarung Gottes in der Geschichte zu ergeben. Was man wie sicher man auch in den eigenen Erlebnissen Gottes Hand zu erkennen glaubt, so kann man doch seinem Plündern jammern, daß er dies als objektive Wahrheit anerkenne, noch auch, daß er an sich selbst die gleiche Erfahrung gemacht habe. Und so trägt die Philosophie der Geschichte, die jemand auf solche wirklich oder vermeintliche persönliche Erfahrung gegründet hätte, einen furchtbaren Charakter, wie er den Absehn der Wissenschaft widersteht.

Können wir es nach dem negativen Ergebnisse dieser Ermahnungen dochin gestellt, ob sich in irgend einem anderen Gebiete Thatsachen aufsitzen lassen, aus denen sich mit einiger Sicherheit die in Frage gestellte Natur der Geschichte barthun ließe. Versuchen wir es darauf zu ergründen, ob das menschliche Erkenntnisvermögen zur Beantwortung solcher Fragen, welche außerhalb des Bereiches der bloßen Geschichte aus Thatsachen liegen, Hilfsmittel in sich selbst besitze. Es steht noch eine andere wissenschaftlich zulässige Grundlage von Ueberzeugungen als Thatsachen und Mythen des reinen Zweckbegriffes: das sittliche Bewußtsein; und diese Grundlage gewährt auch eine sicherere Stellung dem Probleme der Geschichte gegenüber.

Das sittliche Bewußtsein ist der Glaube, daß wir eine Bestimmung zu erfüllen haben, daß uns eine Lebensaufgabe gestellt ist. Was daher Jemand aus seinen äußeren Erlebnissen allein barthun kann, daß sein Dasein auf einen Zweck angedeutet ist, davon besitzt Jeder in seinem sittlichen Bewußtsein eine unmittelbare Ueberzeugung. Und von allgemeinem Gedanken eines Lebenszweckes überhaupt erhebt diese Ueberzeugung sofort durch den bestimmten einer Lebensaufgabe, d. i. eines Zweckes, bei dessen Bewusstseinswirksamkeit wir nicht bloß zusehen oder die Rolle von bündigen Betrachtungen zu spielen haben, sondern von wir selbst zur Ausföhrung bringen müssen durch unsere Einsicht und unsere Willen. Daß eine höhere Macht unser äußeres Dasein, soweit es von unserem Willen unabhängig ist, gestalte, wird durch diese nähere Bestimmung des Zweckgedankens nicht ausgeschlossen; vielmehr erzeugt das sittliche Bewußtsein auch den Glauben, daß die äußeren Ereignisse einen Lauf nehmen müssen, der unserer sittlichen Arbeit nicht nur nicht hinderlich, sondern förderlich ist, den Glauben, daß unsere Lebensaufgabe unter dem Schutze der Vorlesung stehe und an nichts anderen scheitern könne als an der Schwäche und der Verschtheit unseres eigenen Willens, — den Glauben an eine moralische Weltordnung.

Im diesen Glauben des sittlichen Bewußtseins zu appelliren darf der Wissenschaft nicht verweigert werden. Denn derselbe ist Glaube nicht in dem Sinne eines bloßen Meinens, eines ungewissen Genußhaltens; vielmehr giebt es nichts Gewisseres als ihn; Glaube heißt er deshalb, weil seine Gewißheit eine unerschütterliche, nicht aus Gründen, weder aus solchen, die in Thatsachen, noch aus solchen, die in apriorischen Verstandesentscheidungen liegen, abgeleitet ist. Dieser Glaube giebt auch den Ueberzeugungen, die auf ihn gegründet werden können, seinen höchsten Charakter, denn er kann und muß jedem Augenblicke werden.

Wenn nun die Philosophie der Geschichte den Zweckbegriff aus dieser Quelle nimmt (setzen wir einfließen voraus, daß sie es dürfe),

so muß sie demselben auch die Bestimmtheit lassen, in welcher sie ihn dort antrefft. Sie muß also den Zweck der Geschichte fassen als eine der Menschheit obliegende, mit Werkthum und Willen zu lösende Aufgabe; sie muß sich den Begriff einer sittlichen Aufgabe der Menschheit zu Grunde legen; als einen ethischen, nicht als einen physischen Proceß muß sie die Geschichte denken. Das Malen der Dargestellten in der Geschichte zu leugnen, wird damit nicht von ihr verlangt. Sie soll nur die Dargestellten nicht mit dem Besten verwechseln, soll sie vielmehr denken als eine Macht, welche dem Willen der Menschheit seinen Erfolg sichert.

Es ist der Grundmangel der Herderschen „Vöden zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, daß sie die Geschichte der Menschheit ganz in der Geschichte der Natur aufgehen lassen, indem sie dieselbe nur als die letzte Episode dieser betrachten, — daß sie die Geschichtsphilosophie nicht durch die Ethik von der Naturwissenschaft trennen, sondern unmittelbar aus dieser hervorwachsen lassen. Die Naturprodukte bilden nach Herder eine Stufenreihe vom Mineral bis zum Menschen, und zwar gehört der Mensch ganz, nach Leib und Seele, in diese Stufenreihe. Die Seele des Menschen ist eine Naturkraft, allerdings die höchste in einer aufsteigenden Reihe, aber doch eine Naturkraft. Sie entspringt zwar nicht, wie der Materialismus lehrt, aus dem Leibe, sondern hat in diesem nur ihr Organ, aber dadurch tritt sie nicht aus der Reihe der Naturkräfte heraus, denn auch von der Lebenskraft der Pflanze behaupten die Vöden, daß dieselbe im Pflanzenleibe ihr Organ habe. Dieser Auffassung gemäß erklärt Herder aus den physischen Eigenschaften des Menschen, die sänftlich in der aufsteigenden Stufenreihe zusammengefaßt sein sollen, seine geistige Begabung und Entwicklung, durch die er sich über das Thier erhebt. In der Geschichte vollendet die Natur ihr höchstes Werk, den Menschen. Das Ziel der Geschichte ist also der entwickelte Mensch, der Mensch, in dem alle edlen Anlagen, welche die Natur in ihn hineingelegt hat, sich verwirklicht haben. So faßt Herder alles das, was sich in der Geschichte

der Menschheit vollenden soll, unter dem Namen der Humanität zusammen. „Ich wünsche, sagt er, daß ich in das Wort Humanität alles fassen könnte, was ich bisher über des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur geistigen und höchsten Gesundheit, zur Erfüllung und Befriedigung der Erde gesagt habe.“ (Seinen Begriff, der alles das, was das Wort Humanität äußerlich zusammenfaßt, innerlich verstände, giebt Herder nicht. Der einzige, den er auf seinem Wege hätte finden können, wäre dieser gewesen, daß die Humanität dasjenige sei, was die Trennung in der aufsteigenden Stufenreihe liege. Herder leugnet nun zwar nicht, daß die Menschheit sich die Humanität, den Zweck ihres Daseins, selbst zu erringen berufen sei, aber in einem Werke, welches das menschliche Denken und Wissen gleich dem Nachschauen des Leibes als die Auserkennung einer Naturkraft betrachtet, konnte der Gedanke des freien Erringens sich nicht sofort ausdrücken und nicht zu der ihm gehörigen Bedeutung kommen.

Der ethischen Gesichtspunkt für die teleologische Betrachtung der Geschichte nachgebend gemacht zu haben, ist Rants Werkstoff. In der kleinen Schrift „Vöde zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, welche in demselben Jahre (1784) wie der erste Band des Herderschen Werkes, aber vor diesem, erschien, stellte er den Satz auf: „Die Natur hat gewollt, daß der Mensch Alles, was über die menschliche Anordnung seines thierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe, und keiner anderen Gültigkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinct, durch eigene Vernunft beschafft hat.“

Wenn wir in Uebereinstimmung mit Rant das Ziel der Geschichte demjenigen gleichsetzen, was zu erringen die Aufgabe der frei wachsenden Menschheit, d. i. die sittliche Aufgabe der Menschheit ist, so haben wir weiter zu fragen: worin denn diese bestehe. Die Aufgabe, welche die Menschengattung in der Aufeinanderfolge ihrer Generationen zu lösen hat, ist aber die Aufgabe jeder einzelnen dieser Generationen; jede

Generation empfängt sie in der Gestalt, in welcher die vorgegebene sie zurückgelassen hat, und ist besuhen, sie nicht etwa vollständig zu lösen, sondern möglichst getrennt der nächsten Generation zu überliefern. Und die Aufgabe wieder jeder Generation ist die Aufgabe jedes in derselben enthaltenen Individuums. Darin eben besteht die Aufgabe jedes Individuums, an derjenigen der Generation, welcher es angehört, und damit der die Reihenfolge der Generationen in sich fassenden Gattung nach Aufgabe seiner Kräfte an der ihm angewiesenen Stelle zu arbeiten. Die ständige Aufgabe der Menschheit ist also nicht noch etwas außer den ständigen Aufgaben der Individuen. Jedes Individuum ist vor die Aufgabe der Menschheit gestellt. Wenn man nur das, was dem Individuum wirklich zu leisten aufgelegt ist, seine Aufgabe nennen will, so ist die Aufgabe jedes Individuums insofern eine unbestimmte, als sie lautet, eine bestimmte Aufgabe möglichst weit zu lösen, und diese bestimmte Aufgabe ist dann die der Menschengattung.

Wollte man ein anderes Verhältniß zwischen der Aufgabe der Gattung und derjenigen des Individuums annehmen, so müßte man die Gattung als ein reales Ganzes, als ein Einiges von höherer Ordnung denken, für welches die vom Anfang bis zum Ende seiner Geschichte in ihm aufstehenden und wieder untergehenden Individuen eine analoge Bedeutung hätten wie für eine Pflanze die Zellen, aus welchen sie besteht. Man müßte die Menschheit betrachten, wie derjenige einen Mienenschema betrachteten würde, der derselben für ein Thier und die Mienen, welche in ihm geboren werden und sterben, für Theile desselben hielt. Nicht die Individuen sondern die Gattung als Ganzes, wäre das Wesen, durch dessen Thätigkeit und in dessen Interesse die Geschichte hervorgerufen würde; die Individuen würden dem Ganzen in der klaren Weise dienen, wie die Zellen der Pflanze; indem sie glücken, als in sich gehend und beschlossene Wesen ihre Zwecke zu erreichen und auszuführen, würden sie nur thun, was das Ganze sie trieb. Aber die geschichtliche Entwicklung des Menschheitsganzen wäre dann nicht bloß für die Individuen sondern überhaupt

keine ständige Aufgabe mehr. Denn wie es auch um die Glückseligkeit jener Vorbestimmung von der Menschheit als einem Einzelwesen, das die Menschen in sich faßt wie eine Pflanze ihre Zellen, steht, jedenfalls besteht dieses Collectiv-Wesen keinen freien, bewußte Zwecke verfolgenden Willen, könnte also keine ständige Aufgabe haben. Wessten wir demnach das Ziel der Geschichte von den ständigen Aufgaben der Individuen trennen, so würden wir verfehlen, woher wir den Begriff des Ziels genommen haben, um ihn auf die Geschichte anzuwenden, und in die Aufassung der Geschichte als eines Naturprocesses zurückzufallen.

Aber mit der Geschichte der nachantiken Philosophie einigermaßen bekannt ist, weiß, daß es nicht überflüssig ist, vor einer solchen Abirung von dem durch Akont erwünschten Abwege zu warnen. Denn dieselbe hat sich wirklich vollzogen in einer Lehre, welche die Enthwerfung der Geschichte unserer Nation mehrere Jahrzehnte lang beverficht und auch jetzt noch über die Bedeutung der Geschichte ihre Meinung bestimmt hat, und deren Nachwirkung gegenwärtig noch in zahlreichen Spuren erkennbar ist, — in dem nicht ohne Furcht Einfluß entstandenen Kantianismus Edelings und seiner Fortbildung durch Hegel.

Diesem Kantianismus gilt die Welt für den Entwicklungspunct des absoluten Geistes, außer dem nichts ist, Gottes. Was innerer Notwendigkeit producirt Gott, der ursprünglich bewußtlose Weltgeist, die Natur in der Weise, daß er sich in sie verwandelt. Die Materie ist also ihrem verborgenen Wesen nach Geist, schließlich, sich selbst entfeindeter Geist, der sichtbar gewordene Geist. In den höchsten Naturproducten, den Menschengestalten, erwacht der Weltgeist zum Bewußtsein, und gewinnt so seine Geistigkeit, deren er sich entsündigt hatte, in vollendeter Gestalt wieder. Ein anderes Bewußtsein als dieses vielfältige vermag er sich nicht geben. So ist die Menschengattung ein reales Wesen, der zum Bewußtsein gekommene Weltgeist, die Individuen sind nur seine Bewußtsein erzeugenden Organe. In der Geschichte der Menschheit liegt der Weltgeist den Proceß seiner Entwicklung fort, deren letztes Ziel das vollendete Bewußtsein der Menschen

den ihm und somit, da die Menschengericht seine Organe sind, sein vollendetes Selbstbewußtsein ist. So ist die Geschichte der Menschheit eine Epoche in dem großen Proceß der Theogenie. Der Weltgeist ist ihr Subject-Object. Zwar sind es die Individuen, aus deren Thaten die Geschichte hervorgeht, aber in ihnen und durch sie handelt der Weltgeist, und für sich selbst, nicht für sie; die Individuen sind, wie Hegel sagt, seine Geschichtsträger. „Indem sich, sagt er fort, die Vernunft (d. i. der Weltgeist) dieser Abstraction bedient, können wir es eine Zeit derselben nennen, denn sie läßt sie mit aller That der Leidenhaft ihre eigenen Zwecke vollführen, und erfüllt sich nicht nur unbeschädigt, sondern bringt sich selbst hervor, . . . die Individuen werden aufgeschwiegt und preisgegeben.“ Etwas anders verhält die Geschichte mit einem Schauspiel, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, und welches sich doch in vernünftiger Weise entwickelt, weil die einzelnen Schauspieler nur Aushalter eines Geistes sind, der in ihnen allen wirkt.

Im Gegensatz zu dieser Auffassung stehen wir die Frage nach dem Ziele der Geschichte auf diejenige nach der sittlichen Aufgabe des einzelnen Menschen zurückgeführt. Auf diese bietet sich nun eine Antwort von selbst dar. Dem unabweisbar hat Niemand eine andere sittliche Aufgabe als die, gut zu sein. Hieraus aber scheint sich die Forderung zu ergeben, daß der einzelne Fortschritt in der Geschichte, durch den sich ein Zweck verwirklicht, derjenige sei, der am häufigsten begreifbar ist, der moralische, daß also die allgemein anerkannten, die Fortschritte in den Künsten und Wissenschaften, in den politischen Einrichtungen, in der Rechtswissenschaft u. s. w. alle Bedeutung für die teleologische Betrachtung verlieren, außer etwa der, daß sie Vorbedingungen für die moralische Vervollkommenung, die Vervollkommenung des Willens, darstellen oder daß Anknüpfungen zu derselben von ihnen ausgehen. Allein es ist zwar richtig, daß der Mensch keine andere sittliche Aufgabe hat, als gut zu sein; wenn man aber weiter fragt, worin das Gut-sein besteht, so erkennt man leicht, daß keineswegs der einzige Fortschritt in der

Lösung der sittlichen Aufgabe das Beste-werden sei. Wie die ganze Aufgabe eines Strebens, der in einem Gatten besteht, ein Stück Land umzugraben, darin besteht, fleißig und geschäftig zu sein, und doch der Fortschritt in der Lösung seiner Aufgabe wenigstens nicht allein darin, daß er immer fleißiger und geschäftiger, sondern darin, daß das umgegrabene Land immer mehr werde, so kann auch der Fortschritt in der sittlichen Arbeit nicht bloß im Beste-werden bestehen. Denn Gut heißt eben Jemand in dem Maße, in welchem er sich der Lösung seiner sittlichen Aufgabe widmet, gleichwie Fleißig der Arbeiter heißt, der in seiner Arbeit nicht faulnet; zu sagen, die sittliche Aufgabe bestehe lediglich im Besser-werden, hieße also soviel wie, sie bestehe lediglich darin, daß man sich ihre Lösung angelegen sein lasse. Es muß mithin eine sittliche Aufgabe geben, die mit dem Begriffe des Gut-seins, der Moralität, noch nicht angegeben ist, indem ihre treue Beachtung eben die Moralität ausmacht.

Wir haben hiermit den Punkt berührt, in welchem aus Sankts geschichtsphilosophischem Standpunkte ein höherer Hervorgehen mußte. Dem Kant hat zwar zuerst die Philosophie der Geschichte auf die Ethik gegründet und so den Begriff der Geschichte im Unterschied von denjenigen des Naturprocesses festgestellt, aber in seiner Ethik ist der Gedanke einer Aufgabe oder, was dasselbe ist, eines Zweckes, in dessen Vervollkommen die Ethik des Willens besteht, nicht zu seinem Rechte gekommen, und dies hatte zur Folge eine höchst einseitige Auffassung der Geschichte. Die Frage nämlich, wann denn der Wille gut sei, will Kant nicht durch die Aufgabe eines Zweckes sondern einer Beschaffenheit desselben beantwortet wissen. Ob ein Wille gut sei oder nicht, ist nach ihm zu beurtheilen nicht nach dem, was, sondern nach dem, wie gewollt wird, nicht, wie er selbst dies ausdrückt, nach der Materie sondern nach der Form des Willens. Und zwar soll die Form des Willens, in der seine Ethik besteht, diese sein, daß jede Willensentscheidung einem Grundsatz entspricht, der sich eignet, alles Wesen aller vernünftigen Wesen so ausnahmslos zu bestimmen, wie

ein Naturgesetz das Geschehen, auf welches es sich bezieht. Eine nur die Form des Willens betreffende Forderung aber ist notwendig dem Sinne nach eine negative, nicht ein Gebot, sondern ein Verbot. Denn da sie nicht sagt, was zu wollen gut ist, so kann sie nur unter der Voraussetzung Annahme finden, daß dem Willen andres noch ein Zutrieb gekommen ist, und die Annahme kann dann nur darin bestehen, daß man sich fragt, ob der dem Zutriebe folgende Wille die verlangte Form haben werde, ob es also erlaubt sei, so zu wollen. In der That ist der bestimmte kategorische Imperativ Kants nicht sowohl ein Imperativ als ein prohibitiv. Man ist verpflichtet den Willen, wenn man alles das unterläßt, was man gar nicht thun könnte, wenn der Wille, statt frei zu sein, unter Naturgesetzen stände.

Doch steht bei Kant der Gedanke eines sittlichen Zweckes nicht ganz. Er sitzt denselben nachträglich ein, indem er ihn durch den Hinweis auf die Schwäche des Menschen motivirt. Der sittliche Wille mußte sich, statt bloß auf den nur formalen Imperativ zu stützen, einen Zweck setzen, um an denselben ein Übergewicht gegen die Zwecke der sinnlichen Begierde zu heben. Dieser Zweck soll auch nicht bloß in der moralischen Vollkommenheit, der Güte des Willens bestehen, es soll zu ihm auch das, was Kant die Glückseligkeit der Mitmenschen nennt, nämlich deren Wohlsehegen oder positives Glück, gehören. Allen dieser nachträglich eingeschaltete Gedanke eines sittlichen Zweckes außer der moralischen Selbstvollkommenung ersten Kant selbst als unbrauchbar für die Philosophie der Geschichte. Er sieht jenes Wohlsegen nicht für werth, in das Ziel der Geschichte aufgenommen zu werden. So enthielt er sich, dieses ganz in die moralische Selbstvollkommenung zu setzen. Es ist keine, heißt es in dem mehrfach erwähnten Aufsatze, der Natur gar nicht darum zu thun gewesen zu sein, daß der Mensch wohlthue, sondern daß er sich soweit hervorentwickle, um sich durch sein Verhalten des Lebens und Wohlseghens würdig zu machen. Die Menschheit als moralisches Ganges sei der Zweck der Geschichte.

Aber bei dieser Bestimmung blieb Kant nicht stehen. Er substituirt jenen Zwecke alsbald einen anderen. Dazu nöthigte ihn seine Lehre, daß die Moralität eines Thuns lediglich das Ereigniß seines eigenen Wohlthuns sein könne, daß also Niemand von einem andern directe Förderung in seiner Moralität erfahren könne. Dem hiemit wird alle Gemeinshaftlichkeit in dem Streben nach moralischer Selbstvollkommenung aufgegeben, und es kann auch in keiner Connection dieses Streben sich als Darstellung an das gleiche Streben der vorerwähnten aufstellen, die Moralität kann mithin nicht das in der Geschichte sich Entwickelnde sein. So blieb Kant nur übrig, für das Ziel der Geschichte einen Zustand des Menschengeschlechtes zu erklären, welcher dem Streben des Einzelnen nach moralischer Selbstvollkommenung die günstigsten Bedingungen darbiete. Diesen Zustand fand er in einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Das Problem aber der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Gesellschaft sei von denjenigen eines gesetzmäßigen äußeren Zwangsverhältnisses abhängig. Ein allgemeiner Zwangsverhältnis, ein weltbürgerlicher Zustand, eine Zwangsverhältnis, in der ewigen Gnade herrscht, ist so nach Kants Ansicht das eigentliche Ziel der Geschichte. Die Geschichte, sofern sie Object philosophischer Betrachtung ist, ist die Bewegung der Menschheit zum ewigen Frieden der Völker.

Kant ging aus von dem Gedanken, daß alle Naturanlagen des Menschen sich vollständig zu entwickeln bestimmt seien und daß die Entwicklung derjenigen, welche auf den Gebrauch der Vernunft abgesehen seien, den Inhalt der Geschichte bilde. So ist es, daß er einen Begriff von dem Ziele der Geschichte aufstellen konnte, der nicht weniger unzulässig als der vorhergehende Begriff der Humanität ist, daß er alles das, was bald darauf herber mit dem Worte Humanität äußerlich zusammenfasse, innerlich verbinden wollte, indem er es aus dem Begriffe der sittlichen Aufgabe ableite. Aber er besetzte diesen Begriff, und so bewegte sich ihm die Philosophie der Geschichte zu einer Philosophie der politischen Wissenschaften. So

welt seine ethische Geschichtsauffassung im Principe der naturalistischen Zweckens überlegen war, so weit blieb sie in der Ausarbeitung des Principes hinter derselben zurück.

Es war nicht vorzuziehen, die Ziele der Geschichtsauffassung Kant's mit der Breite derjenigen Diderot's zu vereinigen. Nichts Least ist die erste, in welcher der Gedanke einer sittlichen Aufgabe des Individuums wie der Menschengattung klar und bestimmt und seines Bewusstseins bewußt auftritt. Dem Inhalt dieser Aufgabe bestimmte sie dahin, daß der Mensch alles Sinnliche, die vernunftlose Natur in ihm und außer ihm, der Vernunft unterwerfen, Alles nach der Vernunft einrichten sollte. Die Vernunft des Menschen aber sei das Gute, Unabhängige, Selbstständige in ihm, während er als Sinnwesen von der Sinnenwelt bestrahlt und eingeengt und in Abhängigkeit gehalten werde. Freigkeit, Unabhängigkeit, Selbstständigkeit aller Menschen ist so nach nicht das Ziel der Geschichte. Und auf dieses Ziel besteht er alle Veränderungen, welche unbeschränkten vernünftigen Vernunft als Fortschritte erscheinen mögen, alles, was Diderot in dem Worte Humanität zusammengefaßt hatte. Die Verwandlung der Natur in Kultur, die Klagen von Straßen und Märkten, die Erleuchtung leidender Kraft und Gebrechtheit, die Pflege der Künste und Wissenschaften, der Wissenschaft der Kirche, der Schule, des Staates — alles dies fällt nach nicht unter die Aufgabe, zu deren Förderung die gleichgültig lebenden Individuen aufzumuntern haben und in der sie von ihren Nachkommen abgelöst werden, denn in allem diesem wirkt die Freiheit.

Es kann gleichwohl nicht geleugnet werden, daß auch in Diderot's Ethik und Geschichts-Philosophie der Gedanke des sittlichen Zweckes, in dessen Beförderung die Güte des Menschengeschlechts besteht, noch nicht zur völligen Herrschaft gelangt ist, sondern noch vielfach durch die kantische Auffassung beeinträchtigt wird, der zufolge die Güte des Menschengeschlechts in seiner Form beruht und eine Materie, ein Zweck, erst als ein Zweckbares aus der Form entspringt. Schon in der Bestimmung des sittlichen Zweckes als Freiheit läßt sich eine Nach-

wirkung des kantischen Formalismus erkennen. Doch kann dies hier nur nebenbei erwähnt werden.

Eine Lösung des Problems zu geben, worin die Bestimmung des Menschen und somit der Zweck der Geschichte bestehe, kann nicht die Aufgabe eines kurzen Vortrages sein. Daher muß auch die Voraussetzung, auf welche unsere bisherige Betrachtung sich gründete, unverändert bleiben, die Voraussetzung, daß die Philosophie der Geschichte den Begriff des Zweckes oder der Aufgabe aus dem Leben des Individuums auf dasjenige der Menschengattung übertragen dürfe. Denn es ist zwar durch das sittliche Bewusstsein unmittelbar und absolut gewiß, daß der Einzelne eine Lebensaufgabe hat; aber daß dieselbe mit einer Aufgabe der Menschengattung zusammenfalle, so daß sich die Generationen in ihrer Abredeung auflösen, das könnte nur auf Grund eines wissenschaftlichen Begriffes von ihrem Inhalte bewiesen werden. Ein solcher Beweis könnte nur in der Erkenntnis liegen, daß die Lösung der sittlichen Aufgabe wegen der Größe und der Viel ihres Inhaltes gleich dem Bau des Domes, dessen Vollendung wir langsam erstehen haben, keinem Individuum und keiner Generation, sondern nur der Gattung in der Reihenfolge ihrer Generationen gelingen kann. Mag es z. B. genügt, daß jene Konföderation von Staaten mit vollkommener bürgerlicher Verfassung, von welcher wir Kant reden hörten, sein sollte, so auch, daß die Aufgaben der Individuen zusammenzufassen zu einer geschichtlichen Aufgabe der Menschheit.

Wollen wir auf den Versuch verzichten, einen wissenschaftlichen Begriff von dem Inhalte des Zweckes der Geschichte aufzustellen, so dürfen wir doch unsere Betrachtung nicht schließen, ohne zuvor einige besonders dringende Fragen, welche sich aus der Betrachtung der Geschichtsphilosophie mit der Ethik ergeben, wenigstens berührt zu haben. Zunächst scheint sich an das Zugeständnis, daß der allgemeine

Ansicht des Zweckes der Geschichte auch für den ethischen Standpunkt ein Problem bietet, das Menschen, ob es nicht ein Eingeständnis sei, daß der Mensch eine Aufgabe habe, die er nicht löse. Und an dieses Menschen reißt sich das weitere, daß der Mensch, selbst wenn er seine Aufgabe löste, doch nicht im Stande sein würde, in allen Dingen und Verhältnissen des Lebens sein Handeln mit Eiferkeit auf die Lösung derselben zu richten, denn wer vermag die Folgen seiner Thaten zu ermessen? Dem Eingeständnis wäre in der That vorhanden, wenn die Unkenntnis der Lebensaufgabe eine absolute und unaufhebbar wäre. Wenn jemandes sittliches Bewußtsein ist darauf beschränkt, daß er überhaupt eine Lebensaufgabe besitze, ohne alles Wissen um den Inhalt derselben. Was seinem tiefsten Innern quellen Leben Vorstellungen von bestimmten Pflichten und hohen Verdiensten und Ergänzung durch Vergebung, Unterwerfung, eigenes Nachdenken und Streben. Und diese sittliche Einsicht der Menschen hat sich und wächst im Laufe der Geschichte. Mit freier Einsicht ist die Menschheit ihrer Aufgabe losen, aber diese freie Einsicht ist ihr nicht fertig mit auf den Weg gegeben. Derselbe zu errögen, ist selbst ein Theil ihrer Aufgabe. Um mit Plato zu reden, so soll der Mensch von der sinnlichen Jugend, welche auf richtigen Vorstellungen beruht, die ihm Götter von seinen Aufgaben giebt, fortgerissen zur polypischen, welche das Wissen um das Richtige zur Ausübung bringt. Die Philosophie der Geschichte ist daher keine müßige Speculation; sie ist als die letzte und höchste Erkenntnis von dem, was wir da sind, bestimmt, bereinigt die Wissenschaft für alle menschlichen Bestrebungen zu stellen. — Was sodann die Sorge um die unberechenbaren Folgen unserer Thaten anbetrifft, so dürfen wir uns derselben entschlagen, sobald wir nach bestem Vermögen, was unsere Pflicht sei, handeln. Denn wenn wir glauben, daß wir im Leben eine Aufgabe zu erfüllen haben, so müssen wir auch glauben, daß selbst solche Handlungen, die wir unterlassen würden und müßten, wenn wir ihre Folgen vorhersehen und mit der vollkommenen Einsicht in die letzte Bestimmung der Menschheit verglichen

können, dann, wenn wir sie aus ihrer irdigen aber besten Formeln ausschütten, daß dem Ziele näher bringen. Wir müssen eine moralische Bestimmung glauben, der zufolge jede gewissenhafte That, weil sie gewissenhaft ist, die Menschheit ihrer Bestimmung näher führen hilft. Demen, die Götter lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen.

Eine zweite Frage betrifft den moralischen Fortschritt. Die ethische Auffassung der Geschichte nehmlich zwar, wie gesagt, durchaus nicht dazu, als den Inhalt derselben lediglich die moralische Vervollkommenung, das Bessere werden der Menschen zu betrachten; ja, es läge sogar kein innerer Eingeständnis in der Annahme, daß die Moralität ganz von dem Inhalte der geschichtlichen Entwicklung angetrieben sei, denn die Moralität ist die Tüchtigkeit des Willens in der Lösung der Lebensaufgabe, und es ließe sich denken, daß, während das auf dieser Tüchtigkeit beruhende Bessere unauflöslich der Vervollkommenung entgegensteht, sie selbst keine Steigerung erfahre, sowie sich denken ließe, daß die Menschheit von Generation zu Generation in wissenschaftlicher Erkenntnis fortschritte, ohne daß die Kinder die Eltern an wissenschaftlichem Geiste und wissenschaftlicher Begabung übertrafen. Wenn wir werden in Menschheit doch nicht zweifeln, daß zu der sittlichen Aufgabe, worin dieselbe auch im Gange bestehen möge, auch die moralische Vervollkommenung gehöre, und daß von allen Handlungen derselben gerade dieser der wichtigste sei. Die ethische Auffassung der Geschichte wird daher allerdings zu ihrer Rechtfertigung den Nachweis zu führen haben, daß die Menschen immer besser geworden sind. Wenn dieses Nachweis so häufig für unmöglich erklärt worden ist, so hat das hauptsächlich seinen Grund darin, daß der Begriff der Moralität, der Güte und Besserung des Willens, in einem viel zu engen Sinne genommen zu werden pflegt, in dem Sinne nämlich bloß der Kraft, Bestrebungen zu widerstehen, der physischen Opfer zu bringen. Daraus wird dann sehr, daß alles, was die Tüchtigkeit des Willens zur Lösung der sittlichen Aufgabe ausmacht, zur Moralität gehöre, so werden wir den Fortschritt derselben nicht bloß in jener Steigerung der Fortschritt

des vernünftigen Willens über die kleinen Begierden erwägen, sondern wir werden auch jede Veräußerung, Verschönerung, Vertiefung derjenigen Reigungen, welche der sittlichen Aufgabe entsprechen, jedes wasseiche Interesse für das, worin die Bestimmung der Menschheit liegt, hoch zu rechnen, denn die Reigungen und Interessen gehören ja dem Willen an. Wenn z. B., was in diesem Sinne seinem Zweck begünstigt wird, die wissenschaftliche Erkenntnis in der Bestimmung der Menschheit liegt, so ist die Bezeichnung und Ausbreitung des wissenschaftlichen Interesses in unserer Stellung, soweit dadurch nicht andere gleich wichtige Interessen beeinträchtigt werden, ein Fortschritt in der Moral. Denn zwei in allem übrigen gleichen und in denselben Verhältnissen lebenden Menschen würde der wissenschaftlich angeregtere der bessere sein. Ist der Begriff der Moralität in diesem Sinne festgesetzt, so wird es wohl nicht mehr als ein so kleines Unterfangen erscheinen, nachzuweisen zu wollen, daß, so zu sagen, das Quantum der Moralität in der Menschheit seit dem Beginn ihres Daseins im Wachsthen begriffen ist. Undeßsen müßten solche Schlüsse aus den Thatsachen der Geschichte ausführlichen Untersuchungen der Geschichtswissenschaft überlassen werden.

Eben so nahe wie die Frage nach dem moralischen Fortschritt liegt dem ungeschicktesten Beobachter über das Ziel der Geschichte die dritte und letzte, deren wir gedenken müssen, die Frage, wie sich daselbe zur Glückseligkeit verhalte. Die Antwort ergibt sich aus einer Wahrheit, die zuerst Plato und dann wieder Cicero, nachdem er durch Kant in ihre Tiefe gedrungen war, gefunden hat. Gott, so lautet dieselbe, hat unsern Willen, das Sittengesetz dadurch gegeben, daß er ihm einprägte, es sich selbst zu geben. Der Wille also, der uns das Sittengesetz giebt, der uns den Zweck unseres Daseins setzt und somit auch das Ziel der Geschichte bestimmt, ist kein anderer als unser eigener Wille. Die Aufgabe des Menschen und der Menschheit besteht nur das, was wir eigentlich, aus unsreim inneren, nach dem Gebot Gottes erfüllbaren Absichten wollen. Ihre Lösung ist unser Liebest, wenn auch dieselbe uns selbst verborgener Wunsch. Unser Willen

und Willen ist in seinem Mittelpunkt unbefriedigt, so lange wir ihre Lösung nicht erreicht haben. Willen besteht unsere wahre Glückseligkeit darin, daß wir unsere Aufgabe erfüllen, welches auch der Inhalt derselben sein mag, denn glücklich sind wir, wie auch Kant bestimmte, in dem Maße, in welchem es uns nach Wunsch und Willen geht. Haben wir nun mit Recht die geschichtliche Aufgabe der Menschheit der Lebensaufgabe des Individuums gleichgesetzt, so folgt, — nicht, daß das Ziel der Geschichte in der Glückseligkeit der Menschen bestehe, sondern umgekehrt, daß die wahre Glückseligkeit der Menschen, ihre Seligkeit, bestehen werde in der Erreichung des Ziels der Geschichte, welches dieses auch sei.

Plato und Cicero haben diese Folgerung gezogen. Kant dagegen, dem wir die Definition der Glückseligkeit entlehnen, hielt das Streben nach Glückseligkeit für unvereinbar mit dem Sittlichen. Zum Theil irrte er sich dies daraus, daß er in seinem Begriffe der Glückseligkeit noch etwas anderes dachte, als was jene Definition ausdrückt. Glückseligkeit bedeutet ihm nämlich, wie bereits erwähnt wurde, den Zustand eines passiven Genießens, eines Wohlbehagens, welches in der angenehmen Erregung der Sinne besteht oder doch derselben gleichartig ist; und solche Glückseligkeit kann allerdings die Erfüllung der sittlichen Aufgabe als solche nicht gewähren. Denein lehnte zwar auch Kant, daß die sittliche Gesetzgebung aus unsrem eigenen Inneren hervorgehe, aber er dachte ihren Ursprung näher so, daß sie doch für unsren Willen eine äußerliche ist. Er stellte nämlich im Innern des Bewusstseins Willen und Verstand als zwei feindliche Mächte einander gegenüber (freilich sagt er einmal, die praktische Vernunft und der Wille seien dasselbe, doch kann dieser Satz wohl nur als eine Bestimmung des Gebrauchs des Wortes Wille im Unterschied von Begehren verstanden werden), und das Sittengesetz faßte er als eine Forderung, welche die Vernunft an den Willen stellt. Daraus folgte dann allerdings, daß die Erfüllung eines solchen dem Willen gegen seine innerste Natur aufzuerlegenden Gesetzes der Glückseligkeit als dem Zustand, wo es

einem nach Wunsch und Willen geht, nur Gebrauch thun könne. Man braucht mit Kant's Schrift nur die Veränderung vorzunehmen, daß das, was er die praktische, die gesetzmäßige Vernunft nannte, identisch sei mit dem Willen, dem Begreifen des vernünftigen Wesens, sofern dasselbe einen Inhalt a priori hat, um die Forderung setzen zu können, daß die Erfüllung des Sittengesetzes der moralischste Gegenstand der Glückseligkeit sei, und daß jede Glückseligkeit, welcher dieser Gegenstand fehlt, eine bloß scheinbare, falsche sei, so gewiß als unsere Glückseligkeit in der Befriedigung unseres Willens besteht. Selbst wenn man mit Kant das Sittengesetz nicht auf einen Zweck sondern auf die bloße Form des Willens bezieht, ergibt sich doch diese Forderung, sobald man das Sittengesetz als den Ausdruck des inneren Lebens des eigenen Willens faßt, denn auch die dem Sittengesetze entsprechende Form unseres Willens ist dann etwas, was wir besitzen wollen und was wir nicht besitzen müssen, um glücklich zu sein.

Gerst mit der Einsicht, daß die ständige Aufgabe des Menschen wie der Menschheit keine andere ist als die Aufgabe, tätig zu werden, kommt Akäme und Leben in die ethische Anschauung der Geschichte. Wir können seine Befriedigung finden in dem Gedanken, zu dem die Menschheit Akäme drängt, daß die geschichtliche Arbeit der Menschheit nur einem höheren Willen zu Ende komme, dessen Machtgewalt der Mensch einer Menschheit, welcher sich des Lebens und Abgeschiedenheits nicht würdig gemacht hätte, anstößig sein würde, — noch in der letzten Forderung, daß die Geschichte nur zu Gunsten des an sich bewußtlosen Willens arbeite, die Individuen aber opfern und preisgebe. Wir wollen, daß die Menschheit in der Geschichte, unter der Leitung des Gottes der Liebe, Hüter für sich selbst faunet.

Die Ansicht der Geschichte, in welcher hienüt unsere Forderungen ausgedrückt sind, fordert eine Ergänzung, welche wenigstens angedeutet werden möge.

Wer mit Regard annimmt, daß die Geschichte der Proceß sei, durch welchen dem Willens die ihm zugehörige Existenzweise zu Theil wird,

die letzte Epoche in dem Proceß der Theogenie, für den kann der Gedanke nichts Unfassbares haben, daß die Individuen, welche das Ende der Geschichte nicht erleben, gänzlich in das Nichts zurückfallen, bevor sie den Begriff des vernünftigen Wesens, der Humanität, in sich vernünftlich haben. Die Individuen werden eben „geopfert und preisgegeben“. Auch mit der Ansicht Kants, nach welcher die Menschheit als moralisches Ganzes der in der Geschichte sich bildende Zweck ist, die Moralität aber nichts mit dem Glück zu schaffen hat, scheint es nicht unvertäglich, daß von den Individuen, welche die Menschengattung vor dem Abschlusse der geschichtlichen Entwicklung repräsentiren, keines seine Bestimmung, die moralische Vollkommenheit, erreiche. Dem welchen Grund zur Klage hätte ein Individuum, wenn ihm etwas nicht zu Theil wird, was für sein Glück ohne Bedeutung ist? Dagegen der Glaube, daß in der Lösung seiner ständigen Aufgabe die Seligkeit jedes Menschen beruhe, kann der Ergänzung nicht entgegen, daß jedem Individuum die Möglichkeit gegeben sei, den Zweck seines Daseins vollständig zu erreichen, und daß nicht seine Entfaltung nicht mit dem Tode seines Leibes abbrechen werde. Und auch dieser Gedanke genügt noch nicht, den Glauben an einen Sinn der Geschichte zu retten. Denn wenn mit dem Tode seines Leibes jedes Individuum für immer aus der Geschichte herausfällt, um in einem jenseitigen Leben seine Arbeit fortzusetzen, so wäre dies ja möglich gewesen, ohne daß in dem dieselben jede Generation ihre Abtheilung an die Leistungen der vorhergehenden anknüpft, ohne daß es also eine Geschichte gäbe. Mit dem Glauben an die Unsterblichkeit wird sich daher der weitere Glaube verbinden müssen, daß alle Individuen, welche einmal zu dem Zwecke der Geschichte ihren, wenn auch noch so geringfügigen Beitrag gegeben haben, in das künftige Dasein zurückkehren werden, um ihren Anteil an dem Genuße des ganzen Ertrags zu fordern, vielleicht, nach einer Metemorphose der Natur, in einem verklärten Reize auf einer neuen Erde unter einem neuen Himmel. Aber dürfen wir gar den Gedanken wagen, daß jedes Individuum unsterbliche Ruhe wider in die Geschichte

entsteht, — daß es dieselben zuwibeln seien, die am Anfang, die in der Mitte und die am Ende der Geschichte stehen. — daß also die Menschheit nur überhaupt ein Jückerbus, in Wahrheit ein sinnloses Ganges sei? „Daher“, sagte Kelling, könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie ältere ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule geirrt und geschwächt habe, leicht darauf verfiel? Man könnte hinzusetzen: weil sie die hypothetische Kesslung war? Man wie glänzig dieselbe auch für das Problem der Geschichte zu sein scheint und wie leicht auch Kelling hätte, den gedanklosen Epoti auszusprechen, so wenig empfindet sie sich gewissen Verbindungen, welche von anderen Geschichtspunkten ausgehen, hier indessen nicht angeführt werden können.

Sie setzen am Schluß unserer Betrachtungen. Durch die Bedeutung des heutigen Tages werden dieselben veranlaßt. In ihren Ergebnissen aber liegt umgekehrt ein Molo, nochmals der Bedeutung dieses Tages, den wir den Geburtstag einer welthistorischen Persönlichkeit nennen, zu denken. Denn an diesen Ausdruck der welthistorischen Persönlichkeit heftet sich von seinem Ursprung her ein Lebensbäum, den wir jetzt, am Ende unserer Betrachtungen, nicht mehr können gelten lassen, und für dessen Unmöglichkeit andererseits das Leben unseres Kaiser's einen Beweis liefert. Indem, sagt Kegel, den wir jene Zeichnung entwerfen, die großen Menschen in der Geschichte ihre partikulären Zwecke befolgen, seien sie innerlich ganz getrieben, den Willen des Weltgeistes auszusprechen; sie können kein Interesse, der nicht ihr und ihrer Mitmenschen, sondern kein eigenes Interesse im Auge habe, keinen Lebensbäum leisten; die Zeit des Weltgeistes bediene sich der welthistorischen Individuen als Werkzeuge, indem er sie mit aller Macht der Lebenskraft ihre eigenen Zwecke vollführen lasse. In

diesem besondern Sinne mag ein Propheten, an den auch wohl Kegel zunächst gedacht hat, eine welthistorische Persönlichkeit genannt werden. Christus I. ist es in einem andern Sinne. Seine Thaten sind nicht der Macht der Lebenskraft entsprungen, sondern dem stillen Willen. Nicht die Zeit des Weltgeistes hat ihn getrieben, sondern das lebendige Bewußtsein der Pflicht und die Liebe zu seinem Volk, und Gott hat ihm seine Unternehmungen gelingen lassen. Er ist eine welthistorische Persönlichkeit so, daß er eben durch das, was ihn zur welthistorischen Persönlichkeit gemacht hat, ein leuchtendes Vorbild nicht nur für die Hochgestellten, sondern auch für die geringsten seiner Unterthanen ist. Darum bewundern wir nicht bloß die Thaten des Herrschers, sondern verehren und lieben den Menschen. Und nicht, weil es die Ehre nun einmal so fordert, sondern aus vollem und ganzen Herzen rufen wir:

Seine Majestät, unser König und Kaiser, Christus I. lebe hoch!