

Die ästhetischen Lehren Trendelenburgs.

Wenn die heutige Aesthetik sich die „moderne“ nennt, so kennzeichnet sie sich ausdrücklich als diejenige, welche mit den Verfahrensweisen früherer Zeiten gebrochen hat, neue Ziele verfolgt und zu ihrer Erreichung neue Methoden einschlägt. In dem Verfahren einer spekulativen Philosophie, welche die ästhetischen Grundbegriffe aus metaphysischen Systemen ableitete, sieht die moderne Aesthetik um so mehr einen überwundenen Standpunkt, als die gewaltigen geistigen Umwandlungen der Neuzeit auch in der Kunst und Dichtung zum Ausdruck gekommen sind. Gegenüber den neuen Richtungen in der Kunst, namentlich gegenüber der freien schrankenlosen individuellen Bethätigung der Künstler gelten derartige Gesetze und Normen der Schönheit, wie sie vor Zeiten von einer begriffsbildenden, abstrakten Philosophie abgegrenzt wurden, als unfruchtbar und machtlos. Im Einklang mit dem herrschenden Sinne für exakte Forschung hat sich auch auf ästhetischem Gebiete an Stelle der abstrakten Methode ein empirisches Verfahren Bahn gebrochen. Die Psychologie mit Zuhilfenahme der Physiologie ist diejenige Wissenschaft, auf welcher die heutigen ästhetischen Untersuchungen vorwiegend beruhen.

Ueberzeugt, daß das Schöne nicht in einem Dinge der Außenwelt, sondern im Menschen sein Dasein habe, will man aus den Eigentümlichkeiten des menschlichen Gefühls und der Phantasie die Gesetze des Schönen ableiten. Ohne die Natur der Dinge selbst zu berücksichtigen, wendet man die Aufmerksamkeit den Eindrücken zu, welche die Dinge als Erscheinungen auf die Natur des Menschen ausüben. Die seelischen Vorgänge, welche bei der Betrachtung schöner Gegenstände erregt werden, die Art und Weise, wie die Seele auf die Eindrücke von Seiten der Dinge antwortet, welche Kräfte bei der Verarbeitung der Eindrücke thätig sind, die Wirkungen der Lust und Unlust — dies alles sind Gegenstände der Untersuchung, welche in der modernen Aesthetik im Vordergrund stehen. Von der Natur der Dinge hat sich die Betrachtung in die Natur des Menschen, in dessen psychischen Mechanismus hineinverlegt. In das menschliche Innere sucht man vermittlest der Erfahrungswissenschaft der Psychologie hineinzudringen und dort die Gründe für die Entstehung der Schönheit zu entdecken. Nicht was die Dinge selbst, sondern was der Mensch zur Erzeugung des Schönen thut, kommt zur Frage. Die Gegenstände erhalten ästhetischen Wert lediglich durch das Hineinverlegen und Unterschieben menschlicher Zustände. Im Mittelpunkt der modernen Aesthetik stehen Untersuchungen, welche sich mit der Art und Weise des Hineinlegens menschlicher Empfindungen in die Naturobjekte beschäftigen. Vgl. Volkelt: Der Symbolbegriff der neuesten Aesthetik. Jena, 1876.

Die Meinung, daß das Schöne nur im Menschen seine Quelle habe, vertreten auch diejenigen, welche sich nicht, wie die ersteren, auf den Standpunkt des ästhetischen „Aufnehmens“, sondern auf den des ästhetischen „Schaffens“ stellen, welche also die Hervorbringung des Schönen in der Kunst zum Gegenstande der Betrachtung wählen. Sie sind der Ansicht, daß das Wesen des Schönen dann am besten erkannt werde, wenn man es im Künstler suche, der das Schöne hervorbringe. Nicht an den

fertigen Schöpfungen wollen diese die Gesetze der Schönheit studieren, sondern man will in die seelische Werkstatt des Künstlers eindringen und dort den Künstler im Momente seines Schaffens belauschen. Hier beobachtet man das Genie, das gewaltige, an Zustände des Wahnsinns oder des Traumlebens angrenzende Arbeiten der künstlerischen Phantasie. Man erkennt das Wesen des Genies an der gesteigerten Auffassungskraft für die Gegenstände der Außenwelt, an den gesteigerten Gefühls- und Willensvorgängen; kurz durch psychologische Analyse des künstlerischen Schaffens will man die Aesthetik begründen. Vgl. namentlich Wilh. Dilthey: „Die Einbildungskraft des Dichters“ und Oscar Bie: „Zwischen den Künsten.“ Aus dem wesentlich empirischen Charakter, den die gegenwärtige Aesthetik angenommen hat, läßt sich auch die vielfach laut gewordene Forderung erklären, daß die Aesthetik eine bloß beschreibende Wissenschaft sein müsse; jeglicher Normen und Wertbegriffe habe sie sich zu enthalten; dem Genie des Künstlers dürfe man in seiner freien Bethätigung keine Schranken setzen. An das Tatsächliche habe man sich zu halten; armselig, ja anmaßend sei das Unternehmen, durch Aufstellung irgendwelcher Schönheitsgesetze oder gar durch moralische Vorschriften auf die freie Entwicklung der Kunst einwirken zu wollen. Man erklärt es sich leicht, wenn derartige Verbote namentlich von den Vertretern des durch seine Ungebundenheit gekennzeichneten Naturalismus geäußert wurden. Vgl. Volkelt: (der übrigens ein Gegner dieser Ansicht ist) „Aesthetische Zeitfragen“ S. 207.

Das Charakteristische der modernen Aesthetik läßt sich wohl im Wesentlichen auf folgende Merkmale zurückführen: Die heutige Aesthetik hat den Zusammenhang mit metaphysischen Systemen aufgegeben; die ästhetischen Gesetze haben nicht mehr als Begriffe ihre Geburtsstätte in den großen Zusammenhängen philosophischer Weltanschauungen; die Methode beruht nicht mehr auf dem begriffsmäßigen Denken, sondern auf einem empirischen Beobachten des psychischen Mechanismus; das Verfahren ist vorwiegend analytisch, nicht synthetisch; die neue Aesthetik beschäftigt sich mit dem Schönen als Erscheinung, ohne nach dem Grunde der Erscheinung zu forschen; sie verwirft das Ausgehen von einem gemeinsamen Prinzip und bewegt sich mehr auf dem Gebiet der exakten Einzeluntersuchung; deshalb zeigen auch die Resultate der in neuester Zeit so lebhaften Thätigkeit auf ästhetischem Gebiete mehr die Form von Einzeluntersuchungen, Beiträgen u. s. w. als die eines zusammenhängenden wissenschaftlichen Ganzen.

Dem veränderten Charakter der heutigen Aesthetik gegenüber mögen die auf metaphysische Systeme sich gründenden Leistungen wesentlich nur ein geschichtliches Interesse haben; als veraltet mögen deswegen auch die Resultate desjenigen Denkers erscheinen, der uns auf den folgenden Seiten beschäftigen soll. Allerdings soll hier nicht untersucht werden, ob nicht die neuere Aesthetik bei ihrer unverkennbaren Bedeutung auch ihre Schranken habe und ob nicht die ältere ein gewisses Recht ihr gegenüber behaupten könne. Eins aber ist gewiß; die geschichtliche Betrachtung steht über den Parteien; sie hat die Aufgabe, auch die ältere Aesthetik in ihren eigenen Zusammenhängen zu würdigen. In diesem Sinne wenden wir uns zur Aesthetik Trendelenburgs, die bisher noch nicht gesondert behandelt ist und in den Hauptwerken seiner Philosophie nur gestreift wird.

Trendelenburg ist kein Aesthetiker von Beruf. Wir haben von ihm keine über diesen Gegenstand eigens abgefaßte, größere Schrift; vielmehr finden sich seine ästhetischen Anschauungen theils zerstreut in seinem Hauptwerk, „den logischen Untersuchungen“ und in den „philosophischen Beiträgen“, theils in den Einzelsvorträgen: „Niobe. Betrachtungen über das Schöne und Erhabene“ und „Der Kölner Dom. Eine Kunstbetrachtung“. Beide Vorträge sind in dem Bande der „kleinen Schriften“ enthalten. Diese Vorträge, welche an architektonische Kunstwerke anknüpfen, gewinnen erst ein klares Verständnis, wenn man sie mit seiner

ganzen philosophischen Weltansicht in Verbindung bringt. Trendelenburgs Aesthetik wurzelt in seinem System. Unserer eigentlichen Aufgabe möge daher eine Darlegung der wesentlichen Züge seiner philosophischen Grundansichten vorhergehen.

Unser Philosoph ist kein Vertreter jener Anschauungen, welche, wie es in den Zeiten des spekulativen Idealismus geschah, eine strenge Ablösung des Menschen von der Welt der Dinge vornehmen, welche die Welt der Dinge als eine Welt der Täuschungen und Irrtümer verwerfen und alles wahrhafte Sein nur im menschlichen Geistesleben zu finden meinen. Die Welt der Erfahrung erscheint ihm als etwas, was eine Selbständigkeit neben dem Menschen behauptet. Das Sein ist nicht derartig vom menschlichen Denken abhängig, daß es, wie der subjektive Idealismus behauptet, nur ein Produkt des Denkens sei, vielmehr muß das Denken die Dinge als eine selbständige Macht neben sich anerkennen, von der es in seiner Bethätigung beeinflusst wird. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, der Verstand könne durch sich selbst ohne Bezugnahme auf die Dinge eine Welt erzeugen; es giebt kein reines Denken, sondern dieses bedarf immer der Anschauung der Dinge. Trendelenburg wendet sich gegen die formale Logik Kants, welche die Formen des Denkens lediglich aus sich selbst ohne Bezug auf den Inhalt des Gedachten begreifen will. Er weist nach, wie sich bei der Bildung der einzelnen Formen des Denkens überall das Reale unterschiebt, wie das bei der Begriffsbildung stattfindende Unterordnen des einen Merkmals unter das andere sich nur aus der Natur der Gegenstände erkennen läßt, von denen abstrahiert wird.

Er wendet sich namentlich gegen Hegels Dialektik, gegen dessen Lehre vom reinen bildlosen Denken. Die Dialektik Hegels vermag mit dem in sich geschlossenen Denken die Welt nicht zu begreifen. „Das menschliche Denken lebt in der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod.“ Demnach werden die beiden Welten, die ideale Welt des Denkens und das reale Sein, Geist und Materie, Inneres und Aeußeres, als Gegensätze vorausgesetzt. — Aber Trendelenburg ist ebensowenig ein Verfechter materialistischer Anschauungen. Wie sehr er auch der Welt der Erfahrung Macht und Selbständigkeit einräumt, so hat sie doch nicht eine Uebermacht über den Geist; die geistige Welt ist nicht etwa bloß ein Anhängsel der Erfahrung, vielmehr greift der Geist als das beherrschende Element über die Materie über. Die beiden Gegensätze werden durch ein Gemeinsames überwunden. Dieses Gemeinsame ist aber nicht etwas, was wie eine dritte Welt über den beiden Gegensätzen schwebt und diese in sich aufnimmt; das Gemeinsame ist vielmehr in den beiden Gegensätzen selbst vorhanden. Es entsteht die Aufgabe, Denken und Sein, Logisches und Metaphysisches, Ideales und Reales, zu vereinigen. Es gilt nachzuweisen, wie Denken und Sein sich gegenseitig fordern.

Zur Lösung des Problems wird nicht das bisherige Verfahren der Spekulation eingeschlagen, welche aus dem großen Ganzen das Einzelne erkennen will; nicht wird mit der Konstruktion großer Zusammenhänge begonnen, nicht wird aus dem Höheren das Niedere, nicht aus dem Absoluten das Endliche gewonnen, vielmehr wird der empirische Weg eingeschlagen, das Einzelne wird erforscht und mit der Gewinnung einzelner fester Punkte zur Bildung eines zusammenhängenden Ganzen fortgeschritten. Es ist charakteristisch für unseren Philosophen, daß er bei der Bearbeitung seiner Aufgabe sich nach den Leistungen umsieht, welche das philosophische Denken früherer Zeiten zu Tage gefördert hat. Bei dieser Wendung zur Geschichte findet er in den philosophischen Erzeugnissen des Altertums, in den Anschauungen eines Plato und Aristoteles die fruchtbarsten Gedanken. Von einem lebhaften Gefühl für die Ursprünglichkeit, Klarheit und Einfachheit der griechischen Denker be-

feelt, ist er überzeugt, daß „die Gedanken, wenn sie dürr und alt geworden sind, durch die Gemeinschaft mit den Griechen wiederum frisch und jung werden.“ Die Gedanken der beiden Hauptvertreter der alten Philosophie erhalten bei unserem Philosophen die Führerschaft auf seinem Forschungswege. Er ist der Meinung, daß die beiden Weltanschauungen dieser alten Philosophen sich nicht so feindlich einander gegenüberstehen, daß nicht eine Ausgleichung möglich wäre. Platos Idee ohne die Welt des Aristoteles hätte keine Wirklichkeit und diese ohne die Idee Platos keine Wahrheit. Es gilt die beiden Gegensätze, Wirklichkeit und Wahrheit, Erscheinung und Begriff, Denken und Sein zu vermitteln. Wo das Sein nicht vom Geiste ergriffen ist, da ist Wirklichkeit, aber keine Wahrheit; wo das Denken sich in den leeren Begriff zurückzieht, da ist Wahrheit, aber keine Wirklichkeit. Erst wo beides sich vereinigt, wo das Sein vom Denken durchdrungen ist, da ist das, was Ziel und Maß aller Wissenschaft ist, da ist Notwendigkeit. Das faktische Bestehen der Wissenschaften gilt aber unserem Philosophen als unumstößliche Voraussetzung. Die Tatsache der Wissenschaften wird die Basis des logischen Problems. — Es handelt sich nun darum, zu erkennen, wie das Denken in das Sein bringt, wie der Begriff in die Anschauung führt. Dem platonischen Grundsatz gemäß, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, wird nach dem Mittelgliede gesucht, das als das dem Denken und Sein Gemeinsame die beiden Gegensätze vereinigt. Dieses findet Trendelenburg in der aristotelischen Bewegung, vermöge deren die Dinge der Erfahrung an den Ideen teil haben (*μέθεξις*). Das Denken und Sein gemeinsame Prinzip der Bewegung läßt die scheinbar unvereinbaren Gegensätze des Alls in ihrer wechselseitigen Bedingtheit und Abhängigkeit erkennen. Aus diesem Prinzip erhellt, daß die Natur der Dinge dem menschlichen Geiste nicht fremdartig gegenübersteht, so daß zu deren Erfassung jegliche Möglichkeit fehle, vielmehr tragen die Dinge, weil sie ebenfalls durchgeistigt sind, etwas in sich, was dem menschlichen Geiste bei der Erfassung derselben entgegenkommt. Das Grundphänomen der Natur ist die Bewegung, sie ist die Bildnerin des Daseins. Ueber die überall auf Bewegung beruhenden Erscheinungen in der Natur vgl. die eingehende Schilderung in den logischen Untersuchungen, 2. Aufl. I, S. 141 ff. Auch die Dinge verdanken ihr Dasein einem Gedanken, allerdings nicht dem Gedanken eines endlichen Wesens. Durch das in den Dingen vorhandene Ideale werden diese dem menschlichen Geiste zugänglich; er kann sie erkennen. „Die Bewegung wird das große Organ der Erkenntnis“. Auch das menschliche Denken beruht auf einer ursprünglichen, freien, geistigen Thätigkeit, der sogenannten konstruktiven Bewegung, vermittelt derer der Gedanke sein räumliches Gegenbild (*πάνταγμα* des Aristoteles) entwirft. Trendelenburg weist dann im Einzelnen nach, wie jeder Akt des Erkennens, sei es die Auffassung der Dinge vermittelt der Sinnesorgane, oder sei es die abstrakte Thätigkeit der Begriffsbildung, nur durch die erzeugende und gestaltende Bewegung möglich ist. Jeder sinnliche Eindruck kommt nicht ohne Mitwirkung der geistigen Thätigkeit der Bewegung zustande. Die freie, d. h. nicht an das sinnlich Gegebene gebundene Bewegung löst von den äußeren Gegenständen ein inneres Bild ab und offenbart in diesem Akt der Loslösung, der Einbildung in das menschliche Innere, eine freie Herrschaft über den sinnlichen Stoff. Sie erscheint als die produktive Einbildungskraft, welche dann im weiteren Verlaufe ihrer Thätigkeit nicht einmal der Anwesenheit realer Gegenstände bedarf und schließlich Gestalten bildet, die nirgends in der Wirklichkeit vorkommen (die Phantasie im gewöhnlichen Sinne). Demungeachtet nimmt sie ihren Stoff immer aus der Erfahrung, aber sie gestaltet frei den Stoff zu Formen um, welche die Erfahrung nirgends mehr aufweist. Wie die sinnliche Wahrnehmung auf geistigen Voraussetzungen beruht, so daß „die Vorstellung das Wesen der Sache unmittelbar durchschauend den Sinnesapparat, nicht der Apparat die Vorstellung richtet“, so ist auch das ab-

strakteste Denken nicht ohne die Anschauung der räumlichen Bewegung möglich. Das Unterscheiden, Verbinden, die hauptsächlichsten Thätigkeiten des Verstandes, sind nicht ohne die Bewegung denkbar. Auch der Begriff, mit Hülfe der Bewegung gebildet, vermag sich nicht wie in gesicherter Ruhe in sich zu behaupten, sondern die immerfort thätige Kraft der Bewegung setzt auch den Begriff immer wieder in Fluß; der Begriff strebt von selbst in die Anschauung. So ist die produktive Phantasie diejenige Kraft, welche zwischen Verstand und Sinnlichkeit vermittelt, Subjektives und Objektives vereinigt. Mit den Gebilden der entwerfenden Bewegung ergiebt sich die Möglichkeit a priori anzuschauen; wir erhalten die mathematische Notwendigkeit, die mathematische Welt der Anschauung.

Aber wenn sich die Betrachtung auf das Prinzip der Bewegung beschränkt, so ist die Anschauung der Welt eine einseitige; die Welt erscheint dann nur als ein blinder Ablauf von Ursache und Wirkung, als ein mechanisches Zusammenwirken strebender und entgegenstrebender Kräfte, „jede Entwicklung scheint wie die Bewegung blindlings abzulaufen.“ „Die aus der Bewegung gewonnenen Kategorien Raum und Zeit, Quantität, Qualität, Substanz, Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung reichen nicht aus, um die ganze Erfahrung zu beherrschen.“ Bei dieser einseitigen Betrachtung bleibt in der Welt manches dunkel und räthselhaft; denn die Natur weist Erscheinungen auf, in denen „der Faden der Entwicklung plötzlich abreißt, wo wirkende Thätigkeiten auseinanderlaufen, Richtungen sich zu Gegensätzen entzweien“. Unsere Vernunft sucht in solchen Erscheinungen nach einer Einheit und findet dieselbe in einem Gedanken, durch welches das wirre Durcheinander der Teile und Kräfte als ein einheitliches Ganze dem bewundernden Blick erscheint. Dann wird es klar, warum diese und jene Bewegung plötzlich abbricht und an einer anderen Stelle aufs Neue ansetzt; dann erscheint der kleinste einzelne Teil in seiner großen Bedeutung für ein Ganzes; das, was anfangs überflüssig erschien, wird als notwendig, was widersinnig, als vernünftig erkannt. Trendelenburg stellt den Zweck an die Spitze seiner Weltanschauung. Dieser Zweckgedanke steht als die beherrschende Macht über dem blinden Ablauf der Kräfte, über der Welt der wirkenden Ursache, die aus der Bewegung stammt. Der beherrschende Zweckgedanke erscheint nirgends so deutlich und tief angelegt, als in der Natur und namentlich in den organischen Wesen. Wir finden eine glänzende Schilderung des in den Organismen wirkenden Zweckes in den log. Untersuchungen II. S. 2. ff. — Der Zweck ist aber nicht deshalb, weil er unsichtbar nur vom menschlichen Denken erfaßt wird, nur etwas Menschliches; er ist nicht bloß vom Menschen in die Dinge hineingelegt; die Welt wird nicht bloß als zweckmäßig vorgestellt (gegen Kant), sondern der Zweck ist objektiv in den Dingen selbst vorhanden. Dadurch erweist sich die Natur als vom Geist durchdrungen, von einem Gedanken beseelt, der seinen Ursprung nicht im Menschen sondern in einem höheren geistigen Wesen hat. Der Zwecke entwerfende Verstand des Menschen erfaßt den in der Natur wirkenden Zweck und findet in der Betrachtung desselben eine wunderbare Befriedigung. In dem Gedanken der Dinge offenbart sich die Weisheit eines unendlichen Wesens. Der Zweckgedanke, welcher den Dingen ihre Wahrheit giebt, führt ins Unbedingte. Die Erscheinungen sind Offenbarungen eines unbedingten Wesens.

Die Weltanschauung, welche unser Philosoph vertritt, ist die organische oder teleologische. Ihr gegenüber steht diejenige Ansicht, welche die Welt „unter dem Gesichtspunkt der treibenden Ursachen und Wirkungen wie ein Meer, das der Wind bewegt“, betrachtet. Hier entstehen die Erscheinungen nicht durch einen über die Materie übergreifenden, die Dinge bauenden, die Bewegungen und Kräfte richtenden und leitenden Gedanken, sondern durch das mechanische Zusammenwirken blinder Kräfte. Der Zweck ist hier nur Schein; die Wahrheit liegt nur im menschlichen Denken; „wo etwas Großes entsteht, ist es nicht eigentlich hervorgebracht, sondern im glücklichen Zusammenwirken zurechtgestoßen.“

In dieser physischen Ansicht ist der Teil vor dem Ganzen, das Einzelne erscheint als ein losgerissenes Stück des Ganzen; in der organischen Ansicht geht das Ganze als der schöpferische, bestimmende Gedanke dem Teile voran; die Teile erscheinen nicht als losgerissene Stücke, sondern als Glieder, und das Glied hat seinen Bestand nur durch das Ganze und dieses wiederum nur durch die Glieder. Hier ist keine Zusammensetzung und Trennung, sondern innere Durchdringung; das Eine fordert das Andere; selbst die entlegensten Gegensätze vereinigen sich zu einer wunderbaren Harmonie. Der Zweck ist dasjenige, was allen Erscheinungen zugrunde liegt. Hier herrscht Verwandtschaft und gegenseitige Abhängigkeit; die Begriffe liegen nicht nebeneinander, sondern wirken ineinander; die Betrachtung ruht nicht auf den Erscheinungen als solchen, sondern sucht den innersten Grund der Erscheinungen, nicht das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, sondern das *πρότερον τῇ φύσει* (Aristoteles), nicht die Wirklichkeit, sondern die Wahrheit und Notwendigkeit.

Sonach erscheint dem Philosophen das All als Schöpfungswerk des unendlichen Gedankens. Beide Welten, Menschen und Dinge, weisen auf diesen Einen Gedanken als auf ihren Ursprung hin. In diesem Gedanken sind die beiden Gegensätze Denken und Sein, die in der Welt der Erscheinung auseinandertraten, in einer Einheit verbunden. Demnach ist es Aufgabe der Wissenschaft, die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen, und in jeder Erkenntnis sind die Gegensätze ausgeglichen. Die Möglichkeit der Ausgleichung findet der Mensch in der konstruktiven Bewegung, die er mit dem göttlichen Gedanken gemeinsam hat. Indem er diese freie, konstruktive Bewegung, auf der sein Denken beruht, mit der in den Dingen waltenden, gebundenen Bewegung in Uebereinstimmung bringt, verschwindet die Kluft zwischen Denken und Sein; die organische Weltansicht ist vermittelt, in welcher Denken und Sein, Ideales und Reales, Allgemeines und Einzelnes, sich einander entgegenkommen und zu voller Einheit verbunden werden. Die platonische Welt der Wahrheit ist mit der aristotelischen Welt der Wirklichkeit ausgeglichen. In dieser organischen Ansicht ist das Geschehen in der Menschenwelt gleichartig dem Geschehen in der Natur; denn in beiden Welten wirken dieselben Gesetze. Der Mensch ist hier nicht das Maß aller Dinge, der Mensch vermag die Wahrheit nicht aus sich selbst allein zu erzeugen, sondern die Wahrheit liegt in der innigen Verbindung des Begriffs mit der Sache. Darum gehen auch die ästhetischen Betrachtungen nicht etwa vom Schönen im Menschen, von der künstlerischen Thätigkeit aus, sondern die Gesetze der Entstehung des Schönen, um deren Ermittlung es sich hier handelt, liegen gleichmäßig allen schönen Gegenständen der Natur oder der Kunst zugrunde. Das Schaffen des Künstlers ist der Art nach nicht verschieden von dem Wirken derjenigen Kräfte, welche in der Natur das Schöne hervorbringen. Der Künstler setzt die in der Natur wirkenden Zwecke fort und erhebt das, was in der Natur nur angelegt und verkümmert ist, zu größerer Vollendung.

Die Ueberzeugung unseres Philosophen, daß die Wissenschaft bei allen Erscheinungen das Wesen, den objektiven Grund derselben aufzuweisen habe, ist auch ein charakteristisches Merkmal in seinen ästhetischen Untersuchungen. Soll die Aesthetik Wissenschaft sein, so suchen wir auch hier das Notwendige. Nicht der subjektive Eindruck, nicht die Wirkung, welche schöne Gegenstände auf den Menschen ausüben, bilden den Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern das Ziel ist, die objektiven Bedingungen aufzuweisen, welche den schönen Erscheinungen zugrunde liegen. Das Schöne hat seine Existenz nicht bloß im Menschen, in dessen seelischer Konstitution, sondern die Dinge tragen selbst Eigenschaften an sich, welche dem Menschen das Urtheil der Schönheit abnötigen. Schon die von den Objekten ausgehende Nötigung, wodurch wir manchen Gegenständen das Prädikat der Schönheit beilegen, anderen wiederum dasselbe absprechen, beweist, daß wir den Grund des Schönen auch im Realen zu suchen haben.

Die Eigenschaften aber, wegen deren wir die Dinge schön nennen, sind auch nicht solche, die für die Dinge nebensächlich oder zufällig wären, sondern sie hängen mit der Natur und dem Wesen der Dinge aufs engste zusammen. Das Schöne tritt nicht als eine äußere Zugabe zu dem sonst Wesenhaften der Dinge hinzu, sondern jenes bildet den Grund für die Entstehung der schönen Erscheinung. „Die Schönheit ist die Ursache und Möglichkeit der schönen Erscheinung.“ Derselbe Gedanke, welcher den Objekten ihre Wahrheit gab, verlieh ihnen auch ihre Schönheit. Die schönen Erscheinungen der Natur verdanken ihr Dasein dem Schönheitsgedanken eines unendlichen Wesens; „auch ein ästhetischer Beweis muß zu Gott führen“.

Jedoch liegt das Schöne in den Objekten nicht allein, es hat seine Existenz auch nicht ohne den Menschen, vielmehr muß der die Schönheit wahrnehmende Mensch dieselbe mit erzeugen. Die Natur der Dinge und die Natur des Menschen, Objektives und Subjektives, wirken hier zu einer Harmonie zusammen. „Das Füreinander von Welt und Geist ist die große Thatfache, die wir im Gefühle der Schönheit genießen.“ Lotze: Geschichte der Aesthetik S. 67. — Wenn es sich nun darum handelt, nicht sowohl die Art und Weise festzustellen, wie das Schöne auf das Subjekt einwirkt, sondern vielmehr den Grund des Schönen, die objektiven Bedingungen seiner Entstehung zu ermitteln, so kann zur Erreichung dieses Zieles nur das Denken führen; nur dieses vermag zu begreifen, was das Schöne ist, nur die Erkenntnis vermag in den tiefen Grund seiner Entstehung einzudringen. Unzureichend würden diejenigen Mittel sein, deren sich die neuere Aesthetik vorwiegend bedient. Die Resultate, welche durch Beobachtung des psychischen Mechanismus gewonnen werden, sind wiederum nur Erscheinungen, bloße Begebenheiten in unserem Denken. Es liefert die Ideenassoziation, auf welche man in neuerer Zeit (Fechner) die Aesthetik begründen will, dem Denken nur das Material. Die empirischen Ergebnisse der Psychologie müssen durch das Denken hindurchgehen, damit der Grund der Sache erkannt werde. Es ist eine seit Plato herrschende Ansicht, daß das Schöne durch Verschmelzung mannigfaltiger Elemente zu einer Harmonie zustande komme; das Schöne liegt in den harmonischen Erscheinungen, in dem Ebenmaß, das durch das Hineintreten der Grenze in das Unbegrenzte, durch die Verwirklichung eines einheitlichen Gedankens in den ungemessenen Kräften der Materie, entsteht. Diese harmonischen Erscheinungen sind aber nicht das Erste in der Natur der Sache (*πρότερον τῇ φύσει*); sie sind vielmehr eine Wirkung, welcher ein tiefer liegendes Prinzip als Ursache zu Grunde liegt. Man darf sie also nicht etwa zum Ausgangspunkt einer Entwicklung benutzen (gegen Herbart's Ableitung des Ethischen aus den harmonischen Willensverhältnissen). Die philosophische Theorie sucht nicht das Erste in Bezug auf uns, den Zuschauer, sondern das Erste für die Natur. Der philosophische Geist beruhigt sich nicht mit der Betrachtung der Wirkung, sondern will den Grund der Wirkung erfassen. Es wird gezeigt, wie die Harmonie der Ausdruck eines tieferen Grundes, des inneren Zweckes ist, welcher die entlegenen Teile, die entgegengesetzten Thätigkeiten zur Einheit verknüpft. Der innere Zweck ist überhaupt die weltbeherrschende Macht, welche die Welt zu einem organischen Kunstwerk gestaltet. (Historische Beiträge III, S. 162.) Der innere Zweck beherrscht nicht bloß die Natur, sondern auch die menschlichen Geisteskräfte, das menschliche Erkennen und Handeln. Metaphysik, Ethik und Aesthetik liegen nicht als getrennte Gebiete neben einander, sondern durchdringen einander.

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen über den Gegensatz, welcher zwischen der Aesthetik Trendelenburg's und neueren Auffassungen und Verfahrensweisen besteht, schreiten wir zur eigentlichen Darstellung der Aesthetik unseres Philosophen. Doch seien noch einige Worte über die Einteilung des Stoffes vorangeschickt. — Es ist der organischen Ansicht eigentümlich, daß sie Stufen und Wertunter-

schiede des Schönen anerkennt und von dem Niederen zum Höheren aufsteigt. Wir beginnen hier mit der untersten Stufe, auf welcher das Schöne aus dem Grunde einer angenehmen Erregung eines unserer höheren Sinne durch das Hinzutreten einer geistigen Thätigkeit allmählich hervowächst. Wir bezeichnen diese Stufe deshalb, weil es sich hier vorwiegend um die Anschauung von Formverhältnissen handelt, mit dem Namen der

mathematischen Schönheit.

In den Vorträgen: „Niobe“ und „der Kölner Dom“, in welchen die ästhetischen Grundgedanken unseres Philosophen zur weiteren Ausführung gelangen, beginnt Trendelenburg mit der Aufzählung wohlgefälliger, elementarer Verhältnisse, welche deswegen, weil sie zunächst nur auf die Sinnesorgane wirken, an und für sich nicht schön zu nennen, aber zur Hervorbringung ästhetischer Eindrücke von wesentlicher Geltung sind. Aus der großen Mannigfaltigkeit solcher objektiven Verhältnisse werden die für das Aesthetische wesentlich in Betracht kommenden hervorgehoben, nämlich solche, die auf einen unserer höheren Sinne, Auge und Ohr, einwirken. Er bedient sich hier einer herrschenden physiologischen Ansicht, nach welcher das Wohlgefallen an Linien und Farben von der Natur des auffassenden sinnlichen Organs abhängig ist. Formen und Farben der Dinge erregen das Auge angenehm, weil sie mit den Bewegungen der Natur dieses Organes übereinstimmen. Es kommt schon hier eine Harmonie, wenn auch dunkel, für die Empfindung zum Bewußtsein. Wohlgefällig sind dem Auge der Wellenschlag, der wallende Dampf, der stürzende Wasserfall, die steigende Rakete, der schwebende Flug der Vögel u. s. w. und zwar deswegen, weil das Gebogene, das Gerundete den Muskelbewegungen des Auges bequem und angenehm ist. Das Auge freut sich, an den aufsteigenden, gebogenen Linien auf- und abzusteigen. Wie Formen und Farben schon für sich allein Wohlgefallen erregen, indem sie das auffassende Organ kräftig beleben, so erhöht sich die Wirkung, wenn beide zusammen thätig sind, wenn wir z. B. uns an der Form der schwellenden Rosenknospe im grünen Blattschmuck erfreuen. Die Lustwirkung erfährt deswegen eine Vermehrung, weil sich hier zu dem sinnlichen Gefallen an der Farbe eine aus dem Verstande stammende Lust an der Zeichnung der Form hinzugesellt; denn bei der Auffassung der Formen, welche Maßverhältnisse darstellen, ist der vergleichende Verstand in Thätigkeit. Während die einfachen gebogenen Linien und Farben, welche die Sinne zu einer ihren eigenen Gesetzen entsprechenden Thätigkeit anregen, ein sinnliches Wohlgefallen hervorrufen, stammt bei anderen Gestalten die Befriedigung ihrer Anschauung aus dem Verstande. Dies ist der Fall bei der geraden Linie, beim Quadrat, bei geradlinigen, regelmäßigen Figuren. Die Augen folgen den Richtungen solcher Figuren gezwungen. Aber schon Plato sprach bei der Betrachtung der gesetzmäßigen geometrischen Figuren von einer Lust; er nannte diese, weil alles Sinnliche ausgeschieden werde, eine reine Lust. Es ist die unbewußte Lust an der geistigen Kraft, „welche die Schwierigkeit der sinnlichen Erzeugung und die Mühen des Organes stolz besiegt“. (Log. Unterj. I, S. 245.)

In der Symmetrie haben wir ein Ganzes vor Augen, in welchem ein und dasselbe Maß durch die Mannigfaltigkeit der Teile durchgeführt, wo das Maß zum Ebenmaß geworden ist. Indem die einzelnen Teile sich durchgängig einander entsprechen, erhalten wir einen einheitlichen Eindruck; die vom Verstande herstammende Befriedigung liegt in dem Anschauen eines dem übersehbaren Ganzen zugrunde liegenden Gedanken. „Das Schöne liegt in dem sinnlich gewordenen Begriff.“ In der Harmonie der Musik und in der Symmetrie der Plastik „erfreut sich die Seele, ohne zu zählen, an der Zahl, welche durch das Ganze hindurchgeführt ist“. Aber die Lust, die wir beim Anschauen der idealen d. h. der

Natur nicht entlehnten Linien und der symmetrischen Verhältnisse in Bauwerken empfinden, ist noch von einem anderen Umstande mitbedingt. Bei dieser Gelegenheit gerät der Philosoph auf das Gebiet des Symbolischen. Die abstrakten Linien und Formverhältnisse gewinnen in der Betrachtung ein eigenes Leben; wir leihen ihnen von uns aus Empfindung. „Es ist unrichtig, als ob die idealen Linien als solche das Wohlgefallen im Anblick der Gebäude bedingen. Hier greift etwas Empirisches ein, das am Stoff haftet, aber ein solches, für welches wir in den eigenen Bewegungen unseres Leibes ein unmittelbares Verständnis haben.“ So ist uns die aufgerichtete Säule in der Empfindung die aufstrebende, tragende Kraft; die wagerechte Linie dagegen die Linie der aufgelegten Last; jene erweckt in uns das Gefühl des thätigen, kraftvollen Emporstrebens; daher in Bauwerken, welche religiösen Zwecken dienen, die in die lichten Höhen emportragende Linie mit Vorliebe zur Verwendung kommt, während die wagerechte Linie, welche an die Last des Irdischen erinnert, vermieden wird. Wo nun beide Linien zu symmetrischer Verwendung kommen, da wirkt neben der Anschauung des Einheitlichen in der Mannigfaltigkeit die Empfindung des sichern Gleichgewichts, das unserer körperlichen Organisation wohlthunende Gefühl „des richtigen Verhältnisses zwischen der Masse, welche stützt, und der Masse, welche gestützt wird“. Verdienen nun diejenigen Verhältnisse, welche nur auf die Organisation unserer Sinne wohlthunend einwirken, den Namen des Schönen noch nicht, so beginnt die Schönheit dort, wo jene wohlgefälligen Elemente so zur Verwendung gekommen sind, daß sie den Menschen zur Mitbeteiligung seiner geistigen und gemüthlichen Seite auffordern. So wird erklärt, wie die Zeichnung der Formen und das Leben der Farbe über die Befriedigung des Sinnes hinausgeht, und die Anschauung derselben sich in Gedanken umsetzt. Als das zwischen Sinnlichem und Geistigem vermittelnde Element wird der Eindruck betrachtet, welchen Formen und Farben auf das menschliche Gemüt ausüben. Die zunächst für das Auge vorhandenen Erscheinungen empfangen durch Stimmungen, in welche sie den Menschen bei ruhiger Betrachtung versetzen, eine geistige Bedeutung. Das Auge des Menschen verrät durch seine verschiedenen Bewegungen auch verschiedenartige Bewegungen des Gemüths. An dem Senken des Blicks erkennen wir den Ernst und die Trauer; an dem Aufschlagen der Augen die Freude. Zu so verschiedenartigen Bewegungen des Blicks veranlassen die Linien und Formen der Naturerscheinungen und erwecken dadurch verschiedenartige Zustände der Seele. Beim Anblick der herabhängenden Zweige einer Trauerweide senken wir den Blick, und die Seele erfüllt sich mit ernstern Vorstellungen von Tod und Grab. Die Linien eines munteren Wellenspiels stimmen uns heiter; Arabesken mit der Mannigfaltigkeit ihrer sich leicht verschlingenden und leicht lösenden Formen erregen die Phantasie zu Vorstellungen des Wunderbaren und Märchenhaften. Ebenso sind die Farben nicht ohne Eindruck auf Stimmung und Empfindung. Als Beispiel dient der Eindruck, den das Gemüt beim Betrachten eines Sonnenuntergangs im Meere empfängt. „Bei hingeebener Betrachtung gehen wir darin von der Pracht bis zum Erlöschen der Farben eine hoch gehobene und dann elegisch abklingende Skala von Empfindungen durch.“ Alle diese Ausführungen lassen erkennen, wie auch in der Auffassung der Farben und Körperformen eine geistige Thätigkeit, das Gemüt, mitwirkt. Anschauungen setzen sich in Gedanken um, dadurch daß sie zunächst Gemüthsstimmungen erwecken, welche wiederum schlummernde Vorstellungen hervorrufen. Der Philosoph sagt: „Die Stimmung spielt in Vorstellungen d. h. die Seele bewahrt in der Bildung von Vorstellungen ein freies Verhalten; in einem unwillkürlichen Zuge folgen Vorstellungen auf Vorstellungen (Ideenassoziation). Das Geistige kommt nicht mit einem bestimmten Inhalt, in der Form klarer und abgegrenzter Begriffe zum Ausdruck, sondern es trägt mehr den Charakter einer allgemeinen idealen Stimmung. Die Beherrschung sinnlicher Anschauungen von einer idealen Stimmung und dadurch

von einer geistigen Einheit bildet auch den Grund für die Schönheit von Landschaften, manchen Gemälden, welche Naturgegenstände, Landschaften darstellen, Blumenstücken u. s. w. Wo derartige Gegenstände den Eindruck des Schönen hervorrufen, findet überall eine Vergeistigung des Sinnlichen durch Hineinlegung unserer Empfindung in die Erscheinungen statt. „Was ohne geistigen Gehalt und Anklang bloß die Forderungen der Anschauung befriedigt, ist, genau genommen, noch nicht schön, vielmehr nur sinnlich angenehm.“

Die organische Schönheit.

Eine höhere Stufe erreicht nun aber die Schönheit, wo das Geistige nicht bloß als Ausdruck einer idealen Stimmung, sondern in Form eines bestimmten, klaren Gedankens zur Erscheinung kommt. In solchen Fällen findet nicht ein bloßes Unterschieben und Hineinlegen menschlicher Zustände in die Naturobjekte statt, sondern die Dinge tragen selbst einen Gedanken in sich, welcher die Mannigfaltigkeit ihrer Teile zu einer Einheit zusammenbindet. Weil dieser Gedanke nicht vom Menschen in die Dinge hineingelegt, sondern diesen selbst eigen ist, so wird das Schöne nicht an die Existenz des Menschen gebunden, nicht bloß als eine gewisse Daseinsart des Menschen betrachtet. Dieses den Dingen innewohnende geistige Element ist als Zweckbegriff nicht eine Eigenschaft, sondern eine Thätigkeit, die in den Dingen wirksam ist. Gegen die Ansicht Kants, daß der Zweck als bloße Kategorie des menschlichen Denkens über die Beschaffenheit der Dinge nichts aussage, sondern lediglich ein subjektives, regulatives Prinzip sei, nach welchem die sinnlichen Erscheinungen eine geistige Ordnung empfangen, sieht Trendelenburg im Zweck etwas Objektives und Reales. „Es kommt alles darauf an, daß der Begriff die innewohnende gestaltende Seele der Dinge sei.“ Der Zweck wird ein konstitutives Prinzip. Wie nach Plato die Seele früher ist, als der Leib, so ist auch der Zweckgedanke das den Erscheinungen Vorangehende, das genetische Prinzip, durch welches die Dinge ihre eigentliche Gestalt erhalten. Mit der Ansicht, daß der Zweck der hervorbringende Grund der Schönheit ist, wendet sich Trendelenburg namentlich gegen Kant und dessen Lehre von der formalen Zweckmäßigkeit. Da wir nach Kant von den Gegenständen der Erfahrung nichts als die Erscheinung kennen, da uns das Ding an sich verschlossen bleibt, so liegt der Grund des Schönen nicht in einer objektiven inneren Zweckmäßigkeit des Dinges, sondern in einem für unsere Erkenntniskräfte zweckmäßigen subjektiven Verhalten. Um das ästhetische Urteil von jeder theoretischen Beimischung gänzlich rein zu erhalten, gab er das Prädikat der reinen Schönheit nur solchen Erscheinungen, welche zur Erkenntnis eines bestimmten Begriffes gar keinen Anlaß bieten. Er kam zu der bekannten Trennung der freien Schönheit von der anhängenden.

Wenn es nun eine allgemeingültige Grundforderung in der Aesthetik ist, daß das Schöne ein Ganzes darstelle, in welchem die einzelnen Teile so geordnet sind, daß, ohne das Ganze zu erschüttern, kein Teil umgestellt oder weggenommen werden kann, so erfüllen diese Forderung die vom Zweck durchdrungenen und geformten Erscheinungen, in welchen das Ganze vor den Teilen war, das Gesetz vor der Erscheinung. „Der Zweck ist der künstlerische Trieb, der die Dinge aus dem Ganzen entwirft und die Entworfenen von Innen anlegt.“ Wenn ferner in der Kunst Stoff und Form von einander unterschieden werden, und es die Aufgabe des Künstlers ist, den Stoff so zu gestalten, daß keiner der beiden Gegenstände eine überwiegende Macht erlange, daß nicht etwa die Form als das Ord nende zu dem Stoffe äußerlich hinzutrete, so ist auch diese Forderung dort erfüllt, wo im Zweck Form und Inhalt sich mit einander erzeugen. „Der Begriff überredet die Notwendigkeit“ (Plato); das Geistige herrscht zwar über die Natur, aber diese leidet keinen Zwang. „Der sinnliche Gehalt, der Stoff, nimmt freundlich

und selbstverständlich den Geist in sich auf; und der Geist geht gleichfalls mühelos in die Sinnenfälligkeit ein." (Volkelt: Aesthet. Zeitfragen S. 35.)

In dem Gedanken, dem die Dinge ihre Entstehung, ihre charakteristische Entwicklung verdanken, erkennen wir ihre innerste Natur, das den Dingen Wesenhafte, ihre Wahrheit. Die Wahrheit ist hier nicht die Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Wesen des Erkannten, sondern sie ist im objektiven Sinne als die Uebereinstimmung der Dinge mit ihrem Begriff zu fassen. Wahrheit sprechen wir demnach allen denjenigen Erscheinungen zu, welche in allen ihren Teilen und Thätigkeiten einem ihnen zugrunde liegenden Zweckgedanken entsprechen. Wahrheit haben alle diejenigen Individuen, welche als Repräsentanten einer Gattung gelten können. So nennen wir Sokrates einen wahren Philosophen, Perikles einen wahren Staatsmann u. s. w. Der Begriff des Wahren scheidet sich von dem der Wirklichkeit. Das Wahre ist das Beharrliche, Bleibende und Notwendige gegenüber dem Veränderlichen, dem Zufall und Wechsel Unterworfenen. Wir trennen das Wahre und Notwendige auch von dem Unwichtigen und Nebensächlichen. Nach unseres Philosophen Ansicht wird nun das Wahre, eine „reale Kategorie aus dem Zweck“, der Grund der Schönheit. „Der innere Zweck ist das Herrschende in den schönen Produkten.“ Nebenbei sei bemerkt, daß sich die innere Zweckmäßigkeit wiederum von einer äußeren Zweckmäßigkeit unterscheidet. Die letztere würde darin bestehen, daß der Gegenstand einem außer ihm liegenden Begriffe z. B. dem Begriffe des Nützlichen entspreche. Bei der inneren Zweckmäßigkeit genügt der Gegenstand seinem eigenen Wesen, den Aufgaben seiner eigenen Existenz. Auf dem Gebiet des Schönen weisen die Gegenstände eine innere Zweckmäßigkeit auf, sie zeigen in allen ihren Teilen und Thätigkeiten eine Uebereinstimmung mit dem innewohnenden Gedanken. Diese Uebereinstimmung tritt am klarsten und tiefsten auf dem Gebiet des organischen Lebens zu Tage, wo jedes Organ einen ihm vom Ganzen aufgetragenen Gedanken verrichtet; wir erkennen den Gedanken in dem wunderbaren Bau des Auges, das durch den Zweck „des Leibes Licht“ wird, in dem nach ihren Lebensbedingungen eingerichteten Bau der mannigfaltigen Organismen. Auch in der unorganischen Natur findet der Verstand Gesetze, welche die Erscheinungen bestimmen, die Kräfte regeln; und auf dem weiten Gebiete der menschlichen Schöpfungen suchen wir überall nach einem einheitlichen, leitenden Grundgedanken, um aus ihm heraus die geschaffenen Werke geistig nachzubilden und dadurch zu verstehen. Die Verständlichkeit ist bei schönen Gegenständen eine Grundbedingung ihres Wohlgefallens. Demnach leuchtet ein, daß das Gefallen um so leichter erweckt wird, je deutlicher und klarer uns die Gegenstände vor Augen treten d. h. je deutlicher sie durch das Hervortreten des Zweckgedankens das Charakteristische ihres Wesens offenbaren. Diese Deutlichkeit ist aber um so größer, je gebundener die geistige Einheit ist, von welcher die Dinge in ihrer sinnlichen Mannigfaltigkeit beherrscht werden. Das Gefühl der Wahrheit wird dort am lebhaftesten sein, wo die Gestalten ohne Widersprüche und ohne störende Beimischungen am reinsten die Gattung darstellen. Daraus könnte in Bezug auf die künstlerische Darstellung die Forderung geschlossen werden, der Künstler habe in erster Linie das Gattungsmäßige darzustellen. Gegenstände der Kunst seien die gattungsmäßigen Gestalten, wie sie etwa in der griechischen Plastik vorherrschend waren; zu verwerfen sei das Individuelle, das namentlich in der heutigen Kunst eine bedeutende Rolle spielt. In der heutigen Zeit ist man von der Bevorzugung des Gattungsmäßigen, in dem noch zu Zeiten Winkelmanns das Ideal der Kunst erblickt wurde, zurückgekommen. Diejenige Richtung, welche sich die Darstellung des Individuellen zur Aufgabe macht, hat sich mit unwillkürlicher Gewalt Bahn gebrochen.

Gegen die Darstellung des Gattungsmäßigen äußert sich E. v. Hartmann (Philos. des Schönen

I. I S. 187): „Man wird gegenwärtig kaum mehr Widerspruch zu fürchten haben, wenn man den Satz als eine empirische Tatsache des ästhetischen Bewußtseins hinstellt, daß das Gattungsmäßige in seiner Schablonenhaftigkeit arm und verhältnismäßig leer an Gehalt sei, daß es nicht imstande sei, das ästhetische Interesse dauernd zu fesseln, daß vielmehr das wahrhaft Schöne erst mit dem Individuellen beginne.“ Es ist gewiß auch nicht Trendelenburgs Meinung, daß die Kunst ihre Aufgabe nur in der Darstellung abstrakter Idealgestalten zu sehen habe; denn dazu steht er viel zu fest auf dem Boden des Realismus; aber ebensowenig darf er als Vertreter derjenigen Anschauung betrachtet werden, welche wie in dem heute herrschenden Naturalismus die peinliche Nachahmung der Wirklichkeit mit allen Zufälligkeiten und Nebensächlichkeiten zur Forderung erhebt. In der Feststellung des Begriffs der Wahrheit bemerkten wir schon eine scharfe Sonderung von dem der Wirklichkeit; es lag in jenem Begriff das Element des Allgemeinen und Notwendigen eingeschlossen. Das Wesenhafte der Dinge ist der ideale, ewige Gehalt in den Dingen. Dieser ideale Gehalt wird aber nicht mit Plato von den Dingen der Erfahrung losgelöst und in überirdische Sphären erhoben, sondern er bleibt nach Aristoteles mitten in der Erscheinungswelt als die beherrschende Macht wirksam.

Das Allgemeine des Begriffs durchzieht auch die konkreten und individuellen Erscheinungen. Auch diese sind Objekte der Kunst. Treffend sagt Th. Alt (Vom charakteristisch Schönen, S. 13): „Der Zweck ist z. B. nicht nur angegeben und ästhetisch entscheidend in dem Begriff „Haus“, sondern auch in dem Begriff „Landhaus“, „Bahnhof“. Die individuelle Idee erscheint auch in dem Bau eines Schlosses, eines Speichers, Museums, einer Burg oder Kirche. Der Gedanke realisiert sich in den individuellsten Gegenständen und bildet eine Grundbedingung ihrer Schönheit. Wir verlangen, um solche Gegenstände schön zu finden, zunächst eine Übereinstimmung ihrer Erscheinung mit ihrem Begriff, „eine Harmonie in der Tiefe ihres Wesens“. E. v. Hartmann unterscheidet die Individual-Idee im Gegensatz zu der platonischen Gattungsidee und sieht in der ersteren den eigentlichen Gegenstand der Kunst. Es ist bezeichnend, daß Trendelenburg in der Reihe der schönen Gegenstände nicht nur solche erwähnt, welche nur zu rein ästhetischen Zwecken, sondern auch solche, die zunächst für den praktischen Nutzen hervorgebracht sind. Bei diesen ist es, um sie schön zu finden, in erster Linie erforderlich, daß sie dem praktischen Zweck in allen ihren Teilen genügen. Wir werden ein Gebäude nicht schön finden, bei dessen Erscheinung wir die Vorstellung haben, daß gegen die Grundbestimmung desselben, gegen den praktischen Zweck, dem das Gebäude seine Entstehung verdankt, irgendwie gefehlt worden ist. Es kommt darauf an, daß unser Verlangen nach Verständlichkeit des Gegenstandes, den wir schön nennen sollen, zu allererst befriedigt wird; der Gegenstand muß klar und deutlich uns in seinen Eigentümlichkeiten vor Augen stehn; er muß nicht nur unserer schon vorher erworbenen Vorstellung von demselben durchaus entsprechen, sondern er muß diese Vorstellung durch seine überraschende Deutlichkeit womöglich noch übertreffen. Aufgabe des Künstlers ist es, das Charakterische mit Uebergehung aller störenden, unwesentlichen Züge scharf hervortreten zu lassen. Dies ist Trendelenburgs Meinung, wenn er bei ästhetischen Gegenständen zunächst Wahrheit verlangt; das Gefühl der Zweckmäßigkeit ist es allein, was gefordert wird. Sowohl das Individualzweckmäßige, als das Gattungszweckmäßige sind Gegenstände der Darstellung. Allerdings wird, da es Gradunterschiede des Schönen giebt, die Schönheit um so größer sein, eine um so höhere Stufe der Zweck in der aufsteigenden Reihe, von dem Zweck des praktischen Nutzens an bis in die allseitigen, geistigen Zwecke der Menschheit, einnimmt. Die Idee, welche dem Bau eines Privathauses zugrunde liegt, tritt an Größe hinter die Idee einer Kirche zurück; das Charakteristische mancher im alltäglichen Leben zu beobachtenden Menschen

hinter dem Charakteristischen der erhabenen Gottesmutter von Rafael. Gegen die Trennung des Gattungsmäßigen vom Individuellen vgl. auch Th. Alt: (Vom charakteristisch Schönen, Mannheim 1893).

Allein es wäre ein Irrtum, wenn man annehmen wollte, die Zweckmäßigkeit bewirke schon allein die Schönheit der Dinge. Daß dieses nicht der Fall ist, lehrt ein einziger Blick in die Welt der Erscheinungen, die eine Unzahl organischer Gebilde aufweist, deren Gestalten in allen ihren Teilen die größte Zweckmäßigkeit darstellen, die aber nichts weniger als schön sind. Auch diejenigen Individuen, welche die Gattung vollkommen darstellen, es müßte denn sein, daß die Gattung selbst schön sei, sind deshalb noch nicht schön. Ein Gebäude, in welchem der Zweckgedanke, der es baute, in allen seinen Teilen gegenwärtig ist, vermag uns dennoch nicht mit derjenigen Bewunderung zu erfüllen, in welche die Schönheit uns versetzt. Alles, was lediglich die Forderungen des Begriffes erfüllt, können wir wohl korrekt und richtig, oder für den Gebrauch im höchsten Grade tüchtig und geeignet nennen, aber schön ist es darum noch nicht. Wo unser Philosoph den Begriff des Schönen auf dem Boden der Wahrheit entspringen läßt, (log. Unters. II S. 139) verlangt er, daß „der innere Zweck einen wesentlichen Bezug zum Anschauenden in sich aufnehme.“ Der Zweck verwirklicht sich in der Erscheinung. Der Begriff tritt in die sinnliche Anschauung. Das sinnliche Element, in welches sich der unsinnliche Gedanke kleidet, muß nun so beschaffen sein, daß es den Forderungen unserer Sinnlichkeit entspricht; es muß unser Auge und Ohr befriedigen, wohlthuend, angenehm auf die Sinnesorgane einwirken. Die gegliederte Form wird dann erst zur organischen Schönheit. Vorhin faßten wir die Gegenstände als etwas auf, das einen Zweck in sich hat und sein eigenes Wesen befriedigt, aber „wo das Wesen der Dinge thätig ist, aber in sich beharrt und sich nicht freundlich zu uns hinüberneigt, da kann der Gegenstand für den messenden, rechnenden, eindringenden Gedanken richtig sein, aber wir nennen ihn nicht im eigentlichen Sinne schön“. Ein in allen seinen Teilen zweckmäßiges Gebäude muß, wenn wir es schön nennen sollen, durch die an ihm hervortretende Symmetrie das Auge des Beschauers angenehm erregen. Ebenso verhält es sich bei den organischen Lebewesen. Die schöne Hand genügt zunächst als eine gesunde ihrer inneren Bestimmung, sie entspricht den Zwecken, die sie für den Organismus zu leisten hat; zugleich aber erregt sie durch ihre Linien und Bewegungen anmutig den Blick. Die Farben und Formen der Vegetation stehen an und für sich als etwas Selbstständiges da, sie sind hervorgebracht aus den eigenen Zwecken der Pflanzen, sie zeigen schon an und für sich ein zweckmäßiges Ganze; wir nennen sie schön, wenn sie zugleich durch die Zeichnung des Blattes, durch die Farbenpracht der Blüte unser Auge befriedigen. Wir haben hier eine Harmonie, die durch Verschmelzung der entferntesten Elemente (unser menschliches Auge und die Vegetation) zustande kommt. Es gibt zahllose Erscheinungen in der Tierwelt, welche in der Betrachtung ihres zweckmäßigen Organismus für den Naturforscher wichtig sind, von denen wir uns aber in der ästhetischen Betrachtung abwenden, weil ihre Gliederung einen auffallenden Mangel an Proportionalität aufweist.

Die einseitige Meinung, daß das Schöne lediglich in der Darstellung des Zweckmäßigen und Charakteristischen liege, hat vielfach in der heutigen Kunstrichtung die Herrschaft gewonnen. Die Künstler glauben genug daran zu thun, wenn sie Gegenstände darstellen, welche durch scharfe Herausarbeitung der charakteristischen Züge die Bewunderung für die Richtigkeit und Naturwahrheit des Gegenstandes erregen. Sie gehen in ihrem einseitigen Streben nach Deutlichkeit so weit, daß sie Gegenstände zur Darstellung wählen, die ganz außerhalb des Bereiches des Schönen liegen; an den Betrachter wird die Zumutung gestellt, daß er an dem Alltäglichen, dem Bedeutungslosen, ja selbst an dem Gemeinen und Häßlichen lediglich wegen seiner Naturwahrheit ein ästhetisches Gefallen finde. Diese Forderung vertritt

der heute herrschende Naturalismus mit seiner Bevorzugung des Charakteristischen gegenüber den die Sinne anmutig erregenden Schönheitslinien, mit seinen dem Trivialen und Häßlichen entlehnten Objekten, mit seinem übermäßigen, bis zu der peinlichen Wiedergabe aller einzelnen Züge gehenden Streben nach Realität. Die Darstellung des Charakteristischen und Richtigen ist noch nicht das Schöne. Es genügt nicht, daß die Erscheinungen eine eigene Vollkommenheit aufweisen, daß sie an sich ein harmonisches Ganze bilden; das Schöne hat vielmehr sein Maß auch an uns. Die objektive Harmonie muß wiederum mit unseren auffassenden Organen im Einklang stehen. „Unser Wohlgefallen an der Harmonie des Schönen hat seinen Grund nicht in der bloßen objektiven Harmonie, sondern die Einwirkung dieses Einklangs muß noch einmal im Einklang mit den Bedingungen stehen, unter denen unserer auffassenden Seele wohl sein kann. Die Dinge und wir müssen zusammen passen.“ (Lotze: Geschichte der Aesthetik. S. 66.)

Aber zur Entstehung des ästhetischen Eindrucks ist noch ein wichtiges Moment erforderlich. Die objektive Zweckmäßigkeit in den schönen Erscheinungen und die subjektive Zweckmäßigkeit in der Anschauung dürfen nicht wie zwei getrennte Momente auseinandergehen. Wir kommen hiermit zu dem Akt des ästhetischen Verhaltens. Es darf in der ästhetischen Betrachtung nicht ein Reflektieren auf den inneren Zweck des Gegenstandes, kein bewußtes Vergleichen mit der vorhandenen Zweckvorstellung stattfinden, sondern Zweckvorstellung und Anschauung müssen in eine Empfindung übergehen, Sinnliches und Geistiges müssen mit einander verschmelzen. „Indem die schöne Form der Organe nur für den inneren Zweck hervorgebracht zu sein scheint, scheint dieselbe zugleich nur für die Anschauung da zu sein. Die objektive Betrachtung und die subjektive Beschauung stimmen in wunderbarer Befriedigung überein; und in dieser gleichmäßigen Erregung des Begriffs und des Sinnes liegt der Reiz der Anschauung.“ (Log. Unters. II S. 140.)

Die beiden Extreme, die äußersten Enden des Erkennens, Verstand und Anschauung, Begriff und Sinn, gehen in dem ästhetischen Verhalten in einander über. Die vergleichende, beziehende, in das Wesen der Sache eindringende Verstandesthätigkeit darf nicht in dem Maße überwiegen, daß die Sinnenthätigkeit, welche auf das Mannigfaltige, auf die Fülle des sinnlichen Inhalts sich richtet, unterdrückt wird. „Wo der Verstand thätig ist, da sind seine Erzeugnisse bildlos; wie der Mathematiker rechnet er mit abstrakten Formeln, mit allgemeinen Größenzeichen, ohne das Bezeichnete, die empirischen Dinge in ihrer Vereinzelung zu berühren.“ In dem ästhetischen Verhalten, das von dem theoretischen und praktischen Verhalten zu trennen ist, darf der Verstand, der die Bedeutung des Gegenstandes begreifen will, sich nicht mit seiner Thätigkeit vordrängen; das Schöne gefällt nach Kant ohne Begriff. Diese Verschmelzung der geistigen und sinnlichen Thätigkeit ist aber nur möglich, wenn beide Vermögen von vornherein nicht im schroffen Gegensatz zu einander stehend angenommen werden. Die Frage kehrt zurück zu der Grundansicht unseres Philosophen von dem Vorhandensein einer zwischen Verstand und Sinn vermittelnden Thätigkeit. Die beiden Enden des Erkennens gehen durch die vermittelnde Thätigkeit der konstruktiven Bewegung in einander über. Der Bewegung ist es eigentümlich, daß sie den starren, bildlosen Begriff in Fluß setzt; „der Begriff strebt, inwiefern er gestaltet, in die Anschauung.“ Wie sich der Begriff durch das beziehende, ordnende Denken aus der sinnlichen Anschauung gebildet hat, so geht er auch wieder in die Sinnlichkeit zurück; es findet ein fortwährendes Hinüber- und Herübergleiten der beiden Elemente statt; und die vermittelnde Kraft bildet die Thätigkeit der Bewegung. Sie ist die Phantasie, welche das begrifflich Allgemeine in einer anschaulichen Vorstellung oder in einem anschaulichen Bilde verfinnlicht. Die Thatsache, daß die äußersten Endpunkte der Seelenthätigkeit durch

vermittelnde Zwischenglieder in einander übergehen, ist neuerdings auch auf psychologischem Wege erwiesen worden. Verstand und Sinnlichkeit werden hier nur als „die beiden verschiedenen Richtungen des Bewußtseins“ bezeichnet. Durch Beobachtung der Seele in ihrer vermittelnden Arbeit wird die Möglichkeit entdeckt, in Einem Zusammenhang von dem Sinnesindruck bis zum abstrakten Begriff hinaufzusteigen. Wenn ein Sinnesindruck von der Seele aktiv angeeignet wird, sodaß von der äußeren Erscheinung sich ein inneres Bild bildet, so hat das innerliche Abbild einerseits noch positiven mit der Sinnlichkeit gemeinsamen Inhalt d. h. das Abbild ist keineswegs leer, andererseits hat schon eine beschränkende Thätigkeit stattgefunden, weil das monarchisch eingerichtete Bewußtsein nicht die Fähigkeit besitzt, die ganze unerschöpfliche Fülle des sinnlichen Inhalts aufzunehmen und festzuhalten. In dieser Nötigung des Bewußtseins, die Fülle des sinnlichen Eindrucks zusammenzufassen, zu beschränken, macht sich die Thätigkeit des Verstandes bereits geltend. (Vgl. Karl Groos: „Einleitung in die Aesthetik“ S. 19 ff. Gießen 1892).

Auch nach Trendelenburg beruht schon die Sinneswahrnehmung auf geistigen Voraussetzungen. Die produktive Phantasie oder die Bewegung ist die Bedingung der Sinneswahrnehmung. Die Phantasie ist eine geistige Thätigkeit, und diese faßt die Bewegung der Sinnesorgane, welche nur die Motive oder Elemente zur geistigen Konstruktion liefern, zu einem Ganzen zusammen. „Mitten im leidenden Eindruck werden die Formen der Außenwelt durch die geistige Thätigkeit der Bewegung als Bilder angeeignet“. Ein rezeptives und spontanes Element sind zusammen thätig.

Das ästhetische Verhalten beruht nun auf einer Harmonie des Verstandes mit der Sinnesthätigkeit. Der Verstand zieht sich in sich zurück, er arbeitet in dem Innern des Gegenstandes, unbekümmert um die äußere Erscheinung; aber da der Begriff immer in die Anschauung strebt, so muß er aus dem Innern der Dinge in die Erscheinung zurück; „was er gedacht hat, muß er entwerfen und den Entwurf mit den Erscheinungen messen.“ Die Empfindung des Schönen hat ihren Sitz weder einseitig in der reflektierenden Thätigkeit, welche auf den inneren geistigen Gehalt der Dinge geht, noch in der Einwirkung der äußeren Erscheinung auf die Sinne, sondern in einer mittleren Thätigkeit der Bewegung oder Phantasie. Es ist, wie Schiller sagt, eine mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch, noch geistig (Schiller moralisch) genötigt und doch auf beide Art thätig ist. Ein solcher Zustand verdient vorzugsweise eine freie Stimmung zu heißen. (Aesthet. Briefe XX.) Das Wesen der freien Stimmung liegt darin, daß das Gemüt bei der Betrachtung des schönen Gegenstandes spielend bald in die geistige Tiefe hinabsteigt, bald auf der Oberfläche desselben weilt. Dies ist aber nur dann möglich, wenn Aeußeres und Inneres, Form und Gehalt, sich vollständig durchdringen, wenn weder das Eine noch das Andere mit Uebermacht sich vorbrängt. Wo aber die Form aus der innersten Bestimmung herauswächst, da kann keine Rede sein von einer Schönheit, die in inhaltleeren Formen bestehe; da ist keine Gleichgültigkeit der Form gegen den Inhalt, sondern Form und Gehalt, Inneres und Aeußeres, durchdringen einander. Wenn auch bei dem Schönen der Nachdruck auf den inneren geistigen Grund des Gegenstandes gelegt wird, und demnach die Aesthetik Trendelenburgs eine Gehaltsästhetik im höchsten Sinne genannt werden muß, so darf doch die schöne Form nicht als etwas aufgefaßt werden, was dem geistigen Gehalt nur äußerlich umgethan werde; vielmehr verwirklicht sich der geistige Gehalt erst in der schönen Form; diese muß nur für den inneren Zweck hervorgebracht erscheinen. Nicht ein Dualismus, nach welchem Inhalt und schöne Form eine relative Selbstständigkeit behaupten, findet in der Weltanschauung unseres Philosophen Platz; diese ist vielmehr die monistische Ansicht, nach welcher Geist und Materie, Zweck und Kraft, wohl in der Betrachtung von einander unterschieden werden können, aber in

Wirklichkeit eins sind. Selbst wo die zunächst für den praktischen Gebrauch bestimmten Gegenstände zugleich Schönheit aufweisen, darf diese nicht als von dem Begriff des Nützlichen getrennt erscheinen; das Schöne ist nicht als eine äußerliche Zuthat des Nützlichen zu betrachten, sondern beides hängt organisch zusammen; erst durch das Schöne erscheinen die Gegenstände wahrhaft nützlich. In der Schönheit der äußeren Formen und Linien ist die innere Bestimmung des Gegenstandes zur Anschauung gebracht. „Das Schöne gründet sich im Wahren, und das Wahre kleidet sich ins Schöne“.

Die sittliche Schönheit.

Wo nur der Verstand und die Sinnlichkeit ihre Befriedigung finden, da erscheint das Schöne auf seiner höchsten Stufe noch nicht. Das Schöne weist Gradunterschiede auf, und je mehr der innere Zweckgedanke an Bedeutung wächst, um so mehr gewinnt das Schöne an Vollkommenheit. Der Zweck in der Natur, in den organischen Erscheinungen, steht noch nicht auf seiner höchsten Stufe. Hier erscheint der Zweck noch als blind waltender Gedanke. „In den Tieren ist der treibende Gedanke sich noch selbst verborgen. Der zum Grunde liegende Zweck wird blind begehrt und, indem er erreicht oder verfehlt wird, in Lust und Unlust blind empfunden“. Der Zweckgedanke erreicht seine höchste Bedeutung erst auf menschlichem Gebiete. Denn hier wird der Zweck nicht bloß blind begehrt und empfunden, sondern auch gedacht. Durch das Denken wird sich der Mensch des Zweckes bewußt. Das was in der Natur gebunden war, wird hier frei; der Mensch kann sich zu dem gedachten Zweck bejahend oder verneinend verhalten und aus dieser menschlichen Freiheit entspringt das Gebiet des Ethischen. — „Auf der gemeinsamen Grundlage des Organischen erhebt sich durch den artbildenden Unterschied des Menschlichen das Ethische“. Worin liegt nun das Wesen des Ethischen? In dem auch hier zu Grunde liegenden Zweck liegt zweierlei eingeschlossen. Der Zweck ist erstens ein Gedanke, der zum Denken treibt, zweitens enthält er ein Sollen. Wille und Erkenntnis fordern sich gegenseitig zur Einheit. Auf metaphysischem Gebiet ist der Zweck als das Ganze vor den Teilen, auf praktischem Gebiet soll das Ganze vor den Teilen sein. Das Gute besteht darin, daß der Zweck als das Allgemeine sich das Besondere des Teiles unterordnet; das Böse liegt in der Geltendmachung des Teiles gegenüber dem Allgemeinen z. B. der Lust an dem Sinnlichen gegenüber der Lust am Vernünftigen. „Wenn der Mensch imstande ist, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur im Gedanken erfaßte Allgemeine (Endzweck) zum Beweggrund zu haben, so offenbart er die Freiheit seines Willens. Die sich dem Allgemeinen hingebende Gesinnung ist der gute Wille. Aber dieses Allgemeine darf nicht als ein formales über dem Besonderen, über der Welt der Erscheinungen schwebend gedacht werden, sondern es ist auch hier dasjenige Prinzip, welches das Besondere in sich enthält und dasselbe gestaltet. Ausdrücklich wendet sich Trendelenburg gegen Kant, der in seinem Bemühen das Notwendige und Allgemeine auch auf praktischem Gebiete als rein apriorisch darzustellen, den Begriff des Sittlichen über alles Stoffliche der Erfahrung hinausgehoben hatte, von dem z. B. das Sittliche nicht nur von allem Nutzen und Lohn, sondern auch von Lust und Neigung, ja von aller Glückseligkeit auf das Schärfste gesondert war. Gemäß seiner Grundansicht, daß der Gedanke nur in der Materie seine Verwirklichung finde, wird auch hier von unserem Philosophen das Allgemeine mitten in die Welt des Gegebenen gestellt, und statt des formal Allgemeinen wird das menschlich Allgemeine, die Idee des menschlichen Wesens zum Prinzip gemacht; und dieses Prinzip ist in dieser organischen Weltanschauung nicht eine ruhende Norm, sondern eine erzeugende Kraft, das Prinzip ist genetisch. Wie Fichte von der vor-

handenen Thatsache des pflichtmäßigen Handelns ausgehend die Welt als „Material der Pflicht“ verlangte, so wird auch hier die gegebene menschliche Natur als der Stoff betrachtet, in welchem das Allgemeine der Vernunft sich vollzieht. Wenn dieses Allgemeine sich die Erfahrung unterwirft, wenn das Denken, das auf das Allgemeine geht, das Empfinden und Begehren des Menschen durchdringt, so verwandeln sich die selbstsüchtigen Triebe in den Gehorsam gegen das Allgemeine des Menschenwesens; die einseitige Lust an dem Sinnlichen ordnet sich dem Ganzen des sinnlich-vernünftigen Menschen, der einzelne Mensch als Teil dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft unter. Alles Empirische und Zufällige wird durch die Herrschaft des Gedankens abgethan.

Wie steht es nun mit der Lust, welche Kant aus der Sphäre des Sittlichen vollständig ausschied? Selbstverständlich kann sie niemals zum Prinzip des Sittlichen erhoben werden, und auch „die verständige Berechnung des Lebens zur möglich größten Summe von Lust hilft diesem Mangel nicht ab.“ Aber mit Unrecht sieht Kant von der Verwendung der Lust im Sittlichen ganz und gar ab. Nicht bloß aus der Achtung vor dem Gesetz entspringt die Moral, es muß sich die Freude am Guten hinzugesellen. Der gute Wille wird durch das Hinzutreten der Lust, welche nicht sinnlicher, sondern intellektueller Art d. h. die Lust an dem Allgemeinen ist, befestigt, in seiner Energie gefördert. Die Lust bildet ein wesentliches Moment zur Erklärung des Charakters, insofern das Innwerden der eigenen Einheit, des Festhaltens an dem, was unserem Willen wesenhaft ist, von einem frohen Gefühl begleitet ist. „Im Charakter wird das Allgemeine persönlich.“ Nach Aristoteles ist „die Lust selbst ein Kennzeichen und ein Erfordernis der Tugend, weil ohne dieselbe der Handelnde noch einen Rückstand in seinem Innern birgt, der ihm widerstrebt.“ Zwar darf niemals die Lust um ihrer selbst willen gesucht werden, denn dieses stände im Widerspruch mit der Lauterkeit der Gesinnung; aber die intellektuelle Lust am Guten nimmt dem Willen nichts von seiner Reinheit, sie verleiht vielmehr der sittlichen Bethätigung Kraft und Belebung; sie kommt als Vollendung der Sache hinzu und läßt den Menschen als ganz und einstimmig mit sich selbst erscheinen. Pflicht und Neigung sind hier mit einander harmonisch verschmolzen. Hiernach wächst das Gute nicht einseitig aus der geistigen Tiefe des Menschen, aus der bloßen Vorstellung des Guten heraus, sondern die ganze Persönlichkeit mit ihrem eigensten Gefühle der Lust bringt in das Rechte und Gute ein. Nur bei dieser inneren Durchdringung des Geistigen und Sinnlichen, von Denken und Begehren, ist wahre sittliche Freiheit möglich. (Vgl. Trendelenburg, Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik. Beitr. z. Phil. III S. 171 ff.)

Aber das Gute erscheint als guter Wille noch nicht in seiner Vollendung. Gegenüber der Ansicht Kants, daß es nichts gebe, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könne, als ein guter Wille, ist nach unserem Philosophen die Hingabe des Eigenwillens an den Willen der Vernunft als Sache der Gesinnung nur das Gute im engeren Sinne. In der organischen Weltansicht werden die Begriffe nicht nach subjektiven Gesichtspunkten, etwa durch Scheidung der Geistesthätigkeiten, Erkenntnis-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen gewonnen, sondern es wird gezeigt, wie die Begriffe als Glieder oder Organe auf ein objektives Prinzip als den hervorbringenden Grund des Ganzen hinweisen. Aus dem Zusammenhange des Ganzen empfangen die durch Analysis gewonnenen Teile ihre Beleuchtung. Die Welt wird als der Leib Gottes betrachtet; danach ist die Welt ein Organismus, in dem alle Teile, Erscheinungen und Kräfte auf Einen schöpferischen Gedanken hinweisen. In der organischen Ansicht ist der subjektive Begriff nicht das Letzte, wie in der Welt der wirkenden Ursache, sondern der Begriff verklärt sich zur Idee. Um das Wesen der Idee richtig zu erfassen, muß man auf die Grundanschauung unseres Philosophen zurückgreifen, nach welcher das Prinzip des Zweckes

nicht eine bloße Verstandeskategorie, die Kausalität des Geistes auf die Erfahrung nicht abstrakt, sondern wirklich ist. Die Zweckmäßigkeit in der Natur ist eine beabsichtigte, nicht eine zufällige. Die Dinge sind nicht bloß Schein, sodaß der Geist nicht auf sie wirken könnte, vielmehr hat der Geist durch das mathematische Bindeglied der Bewegung eine Handhabe für die Dinge, „er vermag sie aus ihrer Natur herauszurufen.“ Die Idee bezieht sich also nicht auf das Ding der Vorstellung (Berkeley, Kant), sondern auf den Gedanken in den Dingen (Plato). In der Idee ist nun die ideale Kategorie des Zweckes über das Gegebene der Erfahrung hinaus und schließlich in die Sphäre des Unbedingten emporgehoben. Ins Unbedingte, wo die Verstandesbegriffe nicht mehr anwendbar sind, „weist der bewegende, richtende Zweck hinein und giebt dem Gedanken im Ursprunge der Dinge Macht über die wirkende Ursache.“ Die in dem Unbedingten wurzelnde Idee behält ihren Zusammenhang mit der Wirklichkeit. „Erfahrung und Idee fordern einander“, oder „die Welt ist vernünftig, und die Vernunft ist wirklich.“ Der Idealismus Trendelenburgs ist nicht ein subjektiver, sondern er hat seinen Boden im Empirischen, er wird im Realen begründet. Die Ideen sind nicht bloß menschliche Begriffe, welche gedacht werden, sondern in ihnen ist die Vorstellung der Verwirklichung von Zwecken mit eingeschlossen. Und weil der Zweck, sobald er verwirklicht ist, zum Mittel wird und als solches wiederum höheren Zwecken dient, so entsteht eine Unterordnung von Zwecken, die schließlich in dem Einen ursprünglichen Zweckgedanken gipfeln. „Die Idee ruht in Gott“. So geht die Idee über den Begriff hinaus, sie umfaßt Vieles; sie bedarf zu ihrer Erzeugung nicht bloß des logischen, sondern eines intuitiven Denkens.

Auf ethischem Gebiete ist nun, wie schon erwähnt, das durchwaltende Grundprinzip die Idee des menschlichen Wesens. Das menschliche Wesen in der Tiefe der Idee gefaßt enthält zugleich den ganzen Reichtum seiner historischen Entwicklung. „Es ist der Mensch im großen Stil, im Stil der göttlichen Idee, welche ihre Züge der Weltgeschichte einzeichnet.“ (Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik S. 41.) Die Erhebung des egoistischen Menschen ins Gute macht die Gemeinschaft erforderlich, und „die Gemeinschaft ist die Darstellung dessen, was in der Idee des Menschen liegt“. Damit der Mensch ein „adäquates Organ“ seiner Idee werde, muß die Gemeinschaft ihn formen und aus dem natürlichen, nur dem Eigenleben dienenden, zum geistigen Menschen erheben, der durch den Willen das egoistische Begehren einschränkt und vermittelt der Einsicht das Allgemeine und Notwendige erkennt und praktisch ausübt. In der Gemeinschaft wird dieses Allgemeine und Notwendige nicht bloß erkannt, sondern auch praktisch ausgeübt, und wo das zum ethischen Organismus durch die erziehend wirkende Gemeinschaft zubereitete Organ in seiner Vollendung erscheint, da muß zu dem guten Willen die Handlung und Darstellung hinzukommen. Das Gute in dem weiteren Sinne als Idee gefaßt bedarf der Anschauung. Wenn nun aber die Handlung des zum Guten fähigen Organs von solcher Beschaffenheit ist, daß sie zugleich die Anschauung befriedigt, so ist die Handlung des Organs schön, und das Organ erscheint selbst als schön. Das Gute im vollen Sinne liegt in der Zusammenstimmung folgender Elemente, von denen jedes schon an und für sich ein harmonisches Verhältnis bildet. Das Gute im gewöhnlichen Sinne ist als Gesinnung die harmonische Uebereinstimmung des Eigenwillens mit dem gewollten Allgemeinen, ja mit dem Göttlichen; die richtige Einsicht, ohne welche es kein Gutes giebt, ist die Verschmelzung zweier Gegensätze, nämlich der Wirklichkeit mit dem erkannten Allgemeinen; sie ist das Wahre im engeren Sinne. „Wenn schließlich die freie Persönlichkeit die von Gesinnung durchdrungene Einsicht ausführt und der Ausführung den entsprechenden Ausdruck ihres Wesens giebt, so wird die gute Handlung im vollen Sinne gut, und das Gute wird dann zum Schönen.“ Das Schöne liegt auch hier in der Zusammenstimmung des Wesens der Sache mit dem

Zweck der Anschauung. Wo die Dinge sich vollenden und das Schöne im vollen Sinne erscheint, da vereinigen sich Harmonie der Gefinnung (das Gute im engeren Sinne), Harmonie des Begriffs (das Wahre) und Harmonie der Erscheinung mit der Anschauung (das Schöne im nächsten Sinne der Sprache) zu Einer Anschauung. Gegenüber allen Bemühungen, die Begriffe des Wahren, Guten und Schönen durch strenge Grenzlinien von einander zu trennen, das Wahre lediglich dem Verstande, das Gute der Gefinnung und das Schöne der Betrachtung zuzuschreiben, behauptet die organische Weltanschauung den engen Zusammenhang dieser Begriffe. Die Begriffe liegen nicht koordiniert neben einander, sondern wirken in einander über. Nach dem Vorgange Platons, der die Idee des Guten im Sinne des Vollkommenen an die Spitze seiner Weltanschauung stellte und in ihr zugleich die Begriffe des Wahren, des Wesenhaften der Dinge, und des Schönen enthalten sein ließ, hängen auch unserem Philosophen die Begriffe, weil sie alle auf den inneren Zweck zurückgehen, in der Wurzel zusammen. „Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, so oft wie geschieden nebeneinander gestellt, fordern sich vielmehr zur Einheit, und jede verarmt ohne die andere.“ (Log. Untersf. II S. 142 und Naturrecht u. s. w. §§ 35—37.)

Ebenso wendet sich Trendelenburg gegen diejenigen, welche die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen lediglich nach subjektiven Gesichtspunkten, sei es nach den verschiedenen Arten menschlicher Geistesthätigkeiten (Aristoteles) oder sei es durch Scheidung menschlicher Vermögen (Kant) oder nach der verschiedenen Art der logischen Thätigkeit (Herbart) ordnen wollen. Vielmehr muß auch hier Subjektives und Objektives, Sein und Denken, zusammenwirken. Die einzelnen Wissenschaften liegen nicht zerstreut neben einander, sie verlangen nach Gemeinschaft, um ein Ganzes zu bilden; die einzelnen Wissenschaften ziehen aus einander ihre Nahrung. Auch die verschiedenen menschlichen Thätigkeiten lassen sich nicht in der Weise von einander trennen, daß nicht die Zwecke der einen die der anderen wechselseitig als Mittel in sich tragen. Das Bilden als die Thätigkeit der Kunst bedarf des Betrachtens, des Beobachtens; Kunst und Wissenschaft schreiten mit einander fort; die jeweilige Lage theoretischer Erkenntnis überträgt ihren Einfluß auf die künstlerische Thätigkeit. Ebenso ist das Betrachten im Handeln als Erfordernis mit enthalten; denn das Handeln muß von Vernunft durchdrungen sein, und weil das Handeln erst in der sittlichen Schönheit sich vollendet, so sind auch im Handeln diejenigen Mittel erforderlich, welche zur Hervorbringung des für die Anschauung bestimmten Schönen dienen. Die Gliederung der einzelnen Disziplinen ist sonach vielmehr in objektiven Prinzipien zu suchen, „in dem inneren Verhältnis der Sache“. Das menschliche Denken rastet nicht eher, als bis es zu dem Ganzen gelangt ist, welches als der vorbildende Grund alle einzelnen Gebiete und Erscheinungen in sich trägt und auf welches sie zurückweisen. „Die einzelnen Wissenschaften müssen in ihrer Abhängigkeit von einander erkannt werden, sie müssen alle mitwirken, um die Welt in ihrer Tiefe zu fassen und Gott in seinem Wesen zu verstehen; die Wissenschaften bilden Stufen der Erkenntnis, sie sind abhängige Glieder des einen Organismus, der „das geistige Gegenbild der Welt sein will“.

Kant hatte vermittelt der Analyse des Geschmacksurteils das Schöne nicht bloß vom Angenehmen und Wahren, sondern auch vom Guten scharf geschieden. Schon deswegen, weil das Schöne ohne Begriff vorgestellt werde, sei das Gute, das immer einen Begriff voraussetze, vom Schönen zu trennen. Es hängt diese Scheidung mit der Einteilung der philosophischen Disziplinen nach subjektiven Gesichtspunkten zusammen. Auch die neuere Aesthetik, hauptsächlich diejenige, welche das Schöne in bloßen Formverhältnissen sieht, macht es sich zur Hauptaufgabe, die Differenz der Gebiete, namentlich die vollkommene Gleichgültigkeit der Kunst gegenüber der Moral nachzuweisen. Sobald das moralische Inter-

esse in den Vordergrund trete, verfinke, so sagt man, der ästhetische Genuß; dieser sei desto schwächer, je mehr sich außerästhetische Tendenzen, wie das Moralische erhöhen. Die Moral sei nicht in allgemeingültigen logischen Verhältnissen begründet, sondern in der eigenartigen Welt des Individuums, das ebensowohl ästhetische, als moralische Gefühle habe. (K. Groos: Einleitung in die Aesthetik S. 74 ff.)

Auch in der organischen Ansicht giebt es ein Schönes ohne das Gute, aber wie hier die einzelnen Gebiete durch das Wachsen des geistigen Grundes, aus welchem die Erscheinungen hervorgehen, sich stufenweise übereinander erheben, wie die ethische Stufe durch das Bewußtwerden des Zweckes im Menschen sich als die höhere auf die organische Stufe aufbaut, so zeigt sich auch das Schöne erst dann in seiner Vollendung, wenn zu der organischen Schönheit des Menschen als eine neue Harmonie die freie Gesinnung des Guten hinzutritt. „Zu der organischen Schönheit tritt im tiefsten Grunde die Harmonie des Erkennens und Wollens, die Uebereinstimmung der inneren Freiheit, hinzu, und daraus geht, schöneren Antlitzes als jede andere, „die sittliche Schönheit hervor“. (Log. Unterf. II, S. 141.) Wenn so das Schöne in seiner höchsten Gestalt in der Verschmelzung so großer Elemente zur Erscheinung kommt, so sind diese Elemente nicht derart zusammengesetzt, daß das eine oder andere derselben, etwa das Gute mit besonderer Macht sich vordrängt; vielmehr liegt im Begriff der Harmonie die innigste Verschmelzung derselben eingeschlossen. Von einer moralischen Tendenz, unter welcher der ästhetische Genuß leide, kann dort keine Rede sein, wo in der harmonischen Verschmelzung das eine Element auf das andere hinweist, wo sie sich gegenseitig tragen und fordern; wo z. B. die schöne menschliche Gestalt, ohne es zu wollen, die gute Gesinnung verrät, aus der sie geworden. Schon die Erfahrung lehrt, daß wir bei der menschlichen Schönheit unwillkürlich nach einem Ausdruck suchen, in welchem das Innere der Gesinnung zur Erscheinung kommt. So forschen wir nach dem Auge, dem Spiegel der Seele, und wenn wir im Auge die Verklärung, die aus dem Innersten der Gesinnung stammt, vermissen, so pflegen wir selbst den vollendetsten Gestalten das Prädikat der Schönheit im höchsten Sinne nicht beizulegen; vielmehr sprechen wir hier von einer kalten Schönheit, weil ihr das Edle fehlt, das wir unwillkürlich in den Begriff der Schönheit mit aufnehmen. Die sittliche Schönheit ist mit Vergeistigung und Vereblung der äußeren Züge verbunden. Die Organe, welche ihr Lebelang in der Ausübung des Guten thätig waren, weisen in der Schönheit und der edlen Formung ihrer Linien und Bewegungen zugleich auf das Edle der Gesinnung. Das Schöne ist dazu da, damit sich das Gute darin offenbare. Trendelenburg verweist auf ein Gemälde, auf welchem z. B. der Unterschied einer gemeinen Hand von einer edlen aufs Deutlichste ausgeprägt erscheint. In Titians Zinsgroschen deutet die knorrige Hand des Pharisäers, die hastige Bewegung, mit welcher er das Geldstück dem Erlöser vorhält, auf die Gesinnung des im Gefühl verschmilter List sich gefallen den Mannes; dagegen ist über der edel geformten Hand Christi die Ruhe und Reinheit verbreitet, welche zu dem „schönsten der Menschenkinder“ eigenartig paßt. Erst durch das Sittliche empfängt die organische Schönheit einen tieferen Gehalt, und dieser ist es, wodurch die schönen Erscheinungen vor der Vergänglichkeit geschützt an dem Ewigen und Unbedingten teil haben. Im Leben erscheint die Schönheit in ihrer edelsten Gestalt selten, weil äußere und innere Not die freie Entfaltung der Kräfte niederdrückt. Darum ist die Darstellung derselben recht eigentlich die Aufgabe der schönen Kunst. Die Idee der vollendeten Schönheit, welche in der Wirklichkeit, in der Welt des Zufalls fast nirgends erscheint, schaut der Künstler in deutlicher, sinnlicher Darstellung fähiger Form als eine objektive Wesenheit. Seine Aufgabe ist es, diese Idee ohne die Hemmungen und Störungen, durch welche im Leben die Freiheit der Empfindung und der Kräfte niedergehalten wird, in seinem nachgiebigen Stoffe zur Anschauung zu bringen. Hier zeigt sich der Gegensatz zu dem heutigen

Naturalismus in der Kunst, der die gegebenen Gegenstände der Erfahrungswelt mit allen ihren Nebensächlichkeiten und Unvollkommenheiten nachahmt, der das Wahre im Sinne der naturgetreuen Wiedergabe der platten Wirklichkeit auffaßt, der von den Gegenständen nur dasjenige darstellt, wodurch sie an dem allen gegebenen Erscheinungen gemeinsamen Lose der Vergänglichkeit teilhaben. Der Künstler soll den bleibenden, ewigen Gehalt der Dinge herausheben; der höchste Gegenstand seiner Kunst ist die menschliche Schönheit, sofern sie als Trägerin des Guten, der sittlichen Freiheit erscheint. Eine solche Darstellung „erhebt den Beschauer in die Harmonie des menschlichen Wesens und befriedigt die Anschauung und den Gedanken und in beiden die Gesinnung und Empfindung“. Gelegenheit zur Erfüllung dieser großen ethischen Aufgabe bietet sich der Kunst namentlich in der Darstellung jener Momente, welche den Menschen im Zustande des Leidens oder im Kampfe mit dem Schicksal zeigen. Der Künstler muß solche „gedrungene“ Augenblicke wählen, in welchen mitten im Kampf der Mensch die Tiefe und Fülle seines ganzen Wesens offenbart. Hier erscheint das Gute in der Hingabe des Eigenwillens an den Willen der Vernunft. Aber die Pflicht kommt hier nicht mit Widerstreben zur Erfüllung, das Gute geschieht nicht bloß aus Achtung vor dem Sittengesetz, sondern die Freude am Guten, die intellektuelle Lust am Allgemeinen hat sich hinzugesellt. Der Mensch erscheint im wahren Sinne frei, wie aus einem Guß und Fluß. Jedoch diese Seite der sittlichen Schönheit greift bereits ins Erhabene über, von dem später die Rede sein wird.

Nach dem Bisherigen ist die Idee des Guten im Sinne des Vollkommenen der Gehalt des Schönen in seiner vollendeten Gestalt. Dieser Gehalt empfängt seine schöne Form nicht erst von Außen, sondern in dem Guten als Idee ist die Beziehung auf die Anschauung als unerläßliches Erfordernis zugleich enthalten. Das Gute in seiner Vollendung bedarf der Darstellung. Dieser geistige Gehalt des Guten kleidet sich unwillkürlich in die schöne Form, und das Schöne ist dazu da, damit sich in ihm das Gute offenbare. In dieser harmonischen Verschmelzung so großer Elemente fordert das eine das andere, und der Gesamteindruck erleidet eine Störung, sobald eines dieser Elemente fehlt. Wenn wir beim Schönen die freie Gesinnung des Guten vermissen, so fehlt ihm die Seele; ohne den zusammenfassenden, verbindenden Gedanken mangelt dem Schönen die Grundbedingung; denn der Grund des Schönen ist das Wahre des Begriffs, die Verständlichkeit, das Charakteristische des Gegenstandes; das Schöne wird dann phantastisch. Wo aber das Schöne nur sich selber sucht, wo ihm jede geistige Tiefe fehlt, da wird es eitel und der puffsüchtigen Mode vergleichbar. Den Gehalt des Schönen in seiner edelsten Gestalt bildet die Tiefe und Fülle des ganzen Menschenwesens; und der Mensch, welcher dieses Schöne betrachtet, fühlt alle Seiten seines geistigen Wesens, sein Wollen, sein Denken und sein Anschauen harmonisch angesprochen.

Aber wenn der Philosoph auf die ethische Seite der Kunst ein großes Gewicht legt und dieser als eine besondere Aufgabe empfiehlt, daß sie das Schöne und Erhabene namentlich in den dramatischen Momenten, im Kampfe der Freiheit mit der Notwendigkeit darstelle, weil hier mit der Aufrüttelung der ursprünglichsten Kräfte die Tiefe und Fülle des Menschenwesens zu besonders machtvoller Offenbarung gelange, so ist er doch keineswegs der Ansicht, daß das Schöne im handelnden Menschen nur Gegenstand der Kunst sei. Die ethische Schönheit ist nicht nur für den Genuß und die Betrachtung vorhanden; vielmehr ist es die höhere Aufgabe, sich nicht mit dem Genuß des Schönen, der mit der Gefahr geistiger Erschlaffung und Trägheit zum Handeln verbunden ist, zu beruhigen, sondern der Betrachtung durch die eigene Handlung das Gegengewicht zu halten und die sittliche Schönheit im Leben, in den Kreisen der menschlichen Gesellschaft zu gestalten. An dieser Aufgabe hat jeder Teil. Wir bezeichnen dieses Schöne als

das Schöne im menschlichen Leben.

Es handelt sich darum, die Idee des menschlichen Wesens nach den drei Richtungen des Guten, Wahren und Schönen im Leben, in der Gemeinschaft mit anderen Menschen zu verwirklichen. In der künstlerischen Gestaltung des Schönen in der Gesamtheit des ethischen Organismus steht der Philosoph sittliche Vollendung. Hier hat das Schöne noch größere Bedeutung als in dem für die Betrachtung vorhandenen Kunstwerk; denn hier erscheint es in dem lebendigen und bewußten Ganzen des einzelnen Menschen, in wiefern er als sittliches Glied eines nationalen Ganzen und im weitesten Sinne der Menschheit thätig ist. Es ist eine hohe ideale Aufgabe, auf welche hier der Philosoph hinweist; er bekundet zugleich damit seine grundsätzliche Ueberzeugung, daß die Philosophie nur dann Nutzen schafft, wenn sie im Zusammenhang mit dem Leben steht, wenn sie mit dem nationalen Ganzen organisch zusammenwirkt. Die Tiefe und Fülle der menschlichen Idee soll im Staate, dem Menschen im Großen, sich verwirklichen. Die Idee des menschlichen Wesens in ihrer Tiefe erfährt enthält auch das Menschliche im Einzelnen, nicht bloß wie im Altertum das Menschliche einer bevorzugten Klasse oder Standes. Zur Verwirklichung der Idee sollen alle Kreise, alle Berufsarten und Stände mitwirken. Denn wahrhaftige Gliederung zeigt der staatliche Organismus erst dann, wenn er der selbstthätigen Entwicklung und Erweiterung des Einzelnen den richtigen Spielraum gewährt. Ohne die Ausprägung der individuellen menschlichen Verschiedenheiten kann sich das Menschliche in seiner Vollendung nicht offenbaren. Aber keineswegs liegt hier das Individuelle in dem Zufälligen oder gar Mangelhaften, das dem Individuum anhebt, sondern das Individuelle wird erst dann ethisch und für die Gliederung des Ganzen brauchbar, wenn es auf dem Grunde des Allgemeinen zur Entwicklung kommt. Eigenes und Allgemeines, Ideales und Reales, soll sich hier einander durchbringen und mit einander verschmelzen. Aufgabe ist es zunächst, das Begehren, die Grundthätigkeit der Seele, in den vernünftigen Willen zu erheben, das Eigenleben durch die vernünftige Beherrschung der egoistischen Triebe und Leidenschaften, welche der Entwicklung des harmonischen Menschen feindlich entgegentreten mit dem Allgemeinen, ja mit dem Göttlichen in Einklang zu bringen, kurz den natürlichen, unter dem Zwange der Leidenschaften stehenden, zum geistigen und freien Menschen umzuwandeln. Hiermit ist keineswegs behauptet, daß die Affekte als lediglich störende und unheilvolle Regungen der Seele gänzlich zu verwerfen seien; vielmehr sind dieselben wertvoll und bilden eine Triebkraft zum Guten, wenn sie, anstatt dem Selbsterhaltungstrieb zu dienen, in den Dienst des Allgemeinen gezogen werden, „wenn sie den Inhalt des Guten zu ihrem Mittelpunkt haben“. Die Affekte des Zornes, der Eifersucht, des Neides, der Furcht u. s. w. sind als natürliche, nur auf die Erhaltung und Erweiterung des eigenen Selbst bezogene Empfindungen der Gestaltung des harmonischen Menschen im höchsten Grade hinderlich; sie müssen auf dem Grunde der Empfindung für die Harmonie des Guten veredelt werden. „Der Zorn wird dann, wenn er in der eigenen Empfindung das Gute angegriffen fühlt, edel; die Eifersucht wird, wenn der Preis im Sittlichen liegt, Wettstreit. Das Leben ist dann nicht mehr ein Kampf, sondern ein Wettkampf u. s. w. Mit der Veredlung werden zugleich die Affekte von der unheilbringenden Wahslosigkeit befreit und wirken, wie schon oben von der Lust gesagt war, zur Belebung und Kräftigung des Guten mit. „Was in den Affekten jene Harmonie des Guten bedrohte, wird in dieselbe als eine Kraft aufgenommen.“ Dabei läßt sich nicht verkennen, daß das Material zur Formung des Schönen im Menschenleben je nach der Veranlagung des Einzelnen oder nach den äußeren Verhältnissen ein recht mannigfaltiges und verschiedenes ist. Das Besondere und Eigentümliche macht sich hier mit einer solchen Macht und Fülle

geltend, daß das Ziel der Formung eines einheitlichen, schönen Ganzen vielleicht unerreichbar erscheint. Allein dieses Besondere und Eigentümliche muß in den Gestaltungsprozeß mit aufgenommen werden. Auch das Zufällige, das Individuelle muß der Mensch in den ethischen Dienst nehmen und „wie der Künstler innerhalb eines ungünstig verschobenen Raumes oft anmutige Gestalten darzustellen weiß“, so muß der Mensch auch in beschränkten Verhältnissen Menschliches formen und im Eigenen Allgemeines entwickeln. Gerade in dem individuell Sittlichen, darin daß der Mensch in seinem Kreise das Schöne darstellt, was nur ihm gehört und was ihm niemand nehmen kann, liegt ein eigener Reiz und ein Schutz vor dem Schematismus, vor einer formelhaften, flachen und gemeinen Lebensführung.

Die Form, in welcher das Schöne in dieser Unterlage der menschlichen Gemeinschaft zur Erscheinung kommt, ist auch hier die der Harmonie. Der hervorbringende Grund dieser Harmonie ist die sittliche Vollenbung im Zusammenleben der Menschen. Die Welt, in welcher ein solches Ideal sich verwirklicht, erscheint dem Philosophen wie ein Kunstwerk, durch das bei aller Mannigfaltigkeit der Teile eine Einheit hindurchgeht, als ein großes Ganze, in welchem alle Kreise zum Schönen thätig sind, dieses aber je nach der Verschiedenheit der menschlichen Thätigkeiten und Stände sich vom Niedlichen und Zierlichen bis zum Schönen und Erhabenen abstuft. — Vgl. Niobe, Einzelausgabe S. 19 und Naturrecht § 37.

Das Erhabene.

Bevor wir auf die ästhetischen Lehren Trendelenburgs einen zusammenfassenden Rückblick werfen, scheint es angemessen, noch für kurze Zeit derjenigen Darstellung unsere Aufmerksamkeit zu schenken, welche sich in dem Vortrage „Niobe“ den Ausführungen über das Schöne unmittelbar anschließt und welche vom Erhabenen handelt. Die Erörterungen über das Schöne hat der Philosoph deswegen vorausgeschickt, um das Erhabene, den vorwiegenden Eindruck der Niobegruppe, aus dem Gegensatz des Schönen aufzuhellen. Aber die Gegensätze der beiden ästhetischen Kategorien sind nicht so groß, daß die eine mit der anderen nichts zu thun habe. Das Erhabene verneint nicht etwa das Schöne, vielmehr wird gezeigt, wie das Erhabene sich aus dem Schönen erheben kann und wie es wiederum in dasselbe zurückgeht. Bei der Erklärung des Schönen kam es hauptsächlich darauf an, den geistigen Grund aufzuweisen, der bis zur sinnlichen Oberfläche des Gegenstandes emporsteigt. Wir sahen, wie das Schöne dem Wachsen des geistigen Grundes gemäß verschiedene Gradunterschiede aufwies und von der niedrigsten Stufe, auf welcher das Geistige in der Form einer allgemeinen Stimmung sich ankündigte, bis zu der großen Verschmelzung der entlegensten Elemente, zu der sittlichen Schönheit stufenweise aufrückte. Auf allen, ja noch auf der höchsten Stufe, auf welcher das Schöne bereits in das Unendliche hineinweist, kleidete sich der geistige Grund in eine sinnliche Form, welche in Harmonie mit unserer Anschauung stand.

In dem Kreise des Schönen waren wir auch mit unseren Sinnen heimisch. Zwar fühlen wir uns beim Betrachten des durch die Kunst aus der Trübung zu reiner Anschauung gebrachten Ideal-Schönen emporgehoben über das Alltägliche, über die Widersprüche, die Zerrissenheit und Unvollkommenheit des wirklichen Lebens; die in der schönen Erscheinung herrschende Harmonie erfüllt auch unsere Seele, aber wir befinden uns immer noch in der uns vertraulichen Sinnenwelt, im Zustand des harmonischen Gleichgewichtes unserer Geisteskräfte. — Aber der geistige Grund kann an Größe noch zunehmen, er kann dermaßen wachsen, daß er die Erscheinung übersteigt, daß unsere sinnlichen und geistigen Kräfte zu der Erfassung des Gegenstandes nicht mehr ausreichen. Ein solcher Gegenstand ist daher etwas,

was die Verwandtschaft mit dem Gewöhnlichen verschmährt, etwas Großes oder Gewaltiges, vor dem wir uns klein und ohnmächtig fühlen. Merkmale des Erhabenen sind das Unbegrenzte, Form- und Maßlose, auch das Einförmige und die Verneinung. Es fehlt die Mannigfaltigkeit der Teile, an denen, wie im Schönen, unsere Vorstellungen hingleiten; es fehlt die Gliederung, durch welche die Erscheinung als ein Ganzes erfaßt wird. „Statt des endlichen und begrenzten Begriffs, der im Schönen unser Maß ist, steigt in unserer Vorstellung ein Unendliches und Unbedingtes auf.“ Dieses Unendliche kündigt sich an als unendliche Ausdehnung (das mathematisch Erhabene nach Kant und Schiller), oder als eine unermessliche Kraft (das dynamisch Erhabene), oder als Verneinung. Beispiele der ersten Art sind der Anblick des Meeres, der Wüste, des Himmels; das Erhabene als unermessliche Stärke erscheint in den elementaren Gewalten der Natur, oder in der Gewalt menschlicher Leidenschaften, im Dämonischen; das Erhabene als Verneinung macht sich geltend beim Anblick des Todes, in schauerlicher Einsamkeit, in der Stille der Nacht, des Heiligtums u. s. w. Der subjektive Eindruck des Erhabenen besteht zunächst in einem Gefühl der Unlust, des eigenen Unvermögens; unsere Sinne schweigen, unsere Vorstellungen und Gedanken stehen still, unsere Sprache stockt, unsere Lebenskraft fühlt sich klein und wie vernichtet. Aber diese Empfindung der Unlust darf nicht den Sieg behalten, wenn nicht an die Stelle des Erhabenen das Gräßliche treten soll. Die vernichtende Wirkung wird uns nicht erheben. Nach den Hemmungen der Lebenskraft erholt sich der Geist, ja er erweitert sich zu einer höheren und reineren Empfindung, die vorhergehende Unlust verwandelt sich in eine höhere Lust dadurch, daß der Mensch im Geiste zu der fremden, überlegenen Größe hinansteigt; er sieht dann in jenem Gewaltigen nicht mehr etwas Unbekanntes und Furchtbares, sondern das Unendliche und Göttliche der Idee, mit der er geistesverwandt ist. In diesem Gefühl der Erhebung aus der Sinnenwelt ins Unbedingte erkennt Trendelenburg jene bekannte Reinigung der Seele (*κάθαρσις*), welche Aristoteles als Wirkung der griechischen Tragödie zuschrieb; er vergleicht ferner diesen Wechsel des Gemütszustandes mit der Auflösung einer Dissonanz in der Musik, nur daß hier die Auflösung mit den Sinnen geschieht, im Erhabenen dagegen „in der höchsten Richtung des Geistes, die in die Erscheinung nicht aufgeht“. Diese Ansichten über das Erhabene erinnern lebhaft an die Darstellungen, welche Kant und Schiller über diesen Gegenstand gegeben haben. „Die Dualität des Gefühls des Erhabenen ist, daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird . . ., daß das eigene Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens (Vernunft) desselben Subjekts entdeckt.“ (Kritik der Urteilskraft. Ausgabe von Kirchmann S. 110.) Die Unlust geht in Lust über durch das Bewußtsein von der Ueberlegenheit der vernünftigen Kraft über alle Mächte der Natur.

Indessen im Verlauf der Darstellung tritt uns bei unserem Philosophen eine Ansicht entgegen, die seiner ganzen Auffassung des Erhabenen eigentümlich ist und ihn namentlich von Kant und allem bloßen Subjektivismus trennt. Nach Kant hat das erhebende Moment seine Existenz lediglich im menschlichen Gemüte. „Es ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur außer uns überlegen zu sein, uns bewußt werden. Die Achtung für die Idee der Menschheit wird durch eine gewisse Subreption auf das Objekt der Natur übertragen.“ (S. Kant a. a. O. S. 108.) Nach Trendelenburg empfängt die Erhabenheit eine objektive Seite. Zwar geht die Richtung des Geistes, durch welche im Erhabenen die Dissonanz in Harmonie aufgelöst wird, in die Erscheinung nicht auf, was beim Schönen durch das deutliche Hervortreten des geistigen Gehalts in sinnlicher Form der Fall ist, aber es muß die

lösende Idee wenigstens die Erscheinung durchbrechen, die höhere Auflösung des Widerspruchs muß wenigstens in der Erscheinung angedeutet sein, „sie muß wie aus einem Helldunkel hervortreten.“ Dies geschieht dadurch, daß das Erhabene ins Schöne „abklingt“. „Das Erhabene erscheint nicht nackt, sondern mit Schönheit bekleidet.“ Dieses Abklingen des Erhabenen ins Schöne nehmen wir wahr an der Krönung mächtiger Berge durch die erleuchtete Schneekuppel, an dem unermesslichen Himmelsraum, der mit lieblichem Sternenlicht erfüllt ist, an den schönen Wellenlinien und dem perlenden Schaum, mit welchem das ungestüme Meer an der Küste sich kleidet; in erhabenen Bauwerken gehen die großartigsten Formen ins Zierliche und Symmetrische über, und in der Geschichte der Religion hat der erhabene Gott des Alten Testaments durch die Offenbarung der Liebe im Neuen Testament den versöhnenden Gedanken in sich aufgenommen. Auch im Erhabenen des Menschenlebens, welches als das Erhabene der Handlung oder der Fassung im Leiden auf dem Grunde der sittlichen Freiheit erwächst, ist das Schöne der menschlichen Gestalt, die Ruhe und Anmut ihrer Bewegungen dasjenige Moment, welches mitten im tragischen Kampf mit den Mächten des Schicksals den Eindruck des Furchtbaren mildert, welches das schmerz erfüllte Antlitz maßvoll und edel erscheinen läßt und beim Untergang des Helden zum Zustandekommen der versöhnenden Wirkung mit beiträgt.

Wir schließen unsere Zusammenstellung der ästhetischen Ansichten Trendelenburgs damit ab, daß wir auf die bisherige Darstellung einen Rückblick werfen und zur Gewinnung der charakteristischen Merkmale der hier behandelten Ästhetik die Hauptpunkte derselben nochmals zusammenfassend hervorheben. Es war die Hauptaufgabe, die ästhetischen Ansichten Trendelenburgs auf dessen organische, bereits aus dem Altertum stammende Weltanschauung zurückzuführen. Die Welt erscheint dem Philosophen als das durchgeistigte All, in welchem die beiden Verhältnissglieder Geist und Natur, Denken und Anschauung, Subjekt und Objekt in dem Entwicklungsprozeß zu einem einheitlichen Ganzen zusammentreten. Wenn er mit Aristoteles auf die Welt der Erfahrung als eine selbständige, nicht zu unterschätzende Macht hinweist, so räumt er doch dem geistigen Element, dem Gedanken, eine Ueberlegenheit über die Materie ein. Die organische Ansicht ist die geistige; denn in ihr hat der Gedanke die Macht. Aber der Gedanke wird nicht in eine überirdische, der Wirklichkeit entrückte Sphäre erhoben, sondern seine Existenz ist an die Materie gebunden. Trotz der Ueberlegenheit des Gedankens wird nicht in platonischer Weise auf die Dinge der Erfahrung mit Geringschätzung herabgesehen; die Ueberlegenheit des Gedankens besteht vielmehr darin, daß derselbe als das prius, als die schöpferische Macht betrachtet wird, der gegenüber die Materie als Mittel der Verwirklichung des Gedankens dient. So sind Geist und Natur, Denken und Anschauung, auf einander angewiesen. Der enge Zusammenhang, in welchem Geistiges und Sinnliches zu einander stehen, und zugleich die überlegene Bedeutung des Geistes, als des Ersten, liegt in dem Prinzip des Zwecks bezeichnet, den Trendelenburg an die Spitze seiner Weltanschauung stellt. Wenn der Zweck in Verhältniß zu der Materie tritt, so hört die äußere Zusammensetzung auf; es bildet sich die organische Entwicklung, in welcher die Teile durch das Ganze entstehen und zu Gliedern erhoben werden, zwischen denen wiederum das Verhältniß des Bedürfnisses besteht. — Der Zweckgedanke ist nicht bloß menschlichen Ursprungs, sondern er ist ein objektives Faktum der Welt. Er ist ferner eine Thätigkeit, er ist eine Kraft, welche die Materie zur Form gestaltet und den Dingen dasjenige verleiht, was man als das Wesen derselben bezeichnet. Durch die Ueberzeugung, daß das Geistige als gestalten-der Gedanke objektiv in den Dingen ist, erhält die Wirklichkeit eine objektive Bedeutung. Sie ist nicht nur ein Reflex in unserem Geiste, wir kennen nicht nur Erscheinungen, sondern vermögen bis zum Kern und Wesen der Dinge durchzudringen. Damit ist dem bloßen Subjektivismus der Boden entzogen.

Demnach ist es Aufgabe der Erkenntnis, dem Gedanken in den Dingen, durch den sie geworden sind, nachzugehen und dadurch die Erscheinungen in ihrem Wesen und Kern zu begreifen. Es ist das Merkmal der Wissenschaft, daß sie das Notwendige, d. h. das vom Denken durchdrungene Sein vermittelt des Denkens erfährt. Auch die Aesthetik als Wissenschaft des Schönen hat die Aufgabe, das Schöne, sei es ein Produkt des Menschen oder der Natur, in seinem Wesen und Kern zu begreifen. Dieses Wesen liegt nicht bloß darin, wie das Schöne sich nach Außen mitteilt, nicht bloß in der Erscheinung und Wirkung auf den Menschen begründet, sondern das Schöne in seinem Kern hat eine objektive Bedeutung; denn die Schönheit ist die Ursache und Möglichkeit der schönen Erscheinung. Die Wirkung aller Dinge, auch des Schönen, ist zwar das Erste für den Betrachter, aber nicht das Erste in der Natur der Sache, und die Wissenschaft begnügt sich nicht mit der Erscheinung, dem *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, sondern sucht den Grund der Erscheinung, das *πρότερον τῇ φύσει*. Nach Trendelenburg ist die Zweckmäßigkeit, welche dem Eindruck des Schönen zugrunde liegt, nicht bloß subjektiv im menschlichen Geist vorhanden, sondern sie ist auch real in den Dingen und eine gestaltende Kraft, welche denselben ihre Schönheit verleiht. Demnach ist das Schöne nicht von aller Außeneristenz befreit und nur auf ein uns innewohnendes psychisches Vermögen gegründet, sondern es besitzt zugleich eine objektive Seite. Nicht bloß die Beobachtung der subjektiven Bedingungen des schönen Eindrucks, nicht bloß die Feststellung der Art, wie gewisse Seelenkräfte auf den Eindruck des Schönen antworten, führen zur Erkenntnis seines Wesens, sondern es gilt vornehmlich die objektiven Bedingungen seiner Entstehung aufzuweisen. Das Schöne ist nicht bloß ein Schein oder ein zufälliger Reiz, sondern es steht in engster Beziehung zu dem Weltganzen, im Zusammenhange mit dem Weltgrunde. „Auch ein ästhetischer Beweis muß zu Gott führen“. So ist die Aesthetik nicht als ein einzelner wissenschaftlicher Zweig von den übrigen Wissensgebieten abzutrennen; ihre Behandlung erfordert auch nicht bloß eine einzelne wissenschaftliche Disziplin, etwa die Psychologie, sondern gerade hier tritt die Tatsache deutlich hervor, daß die Wissenschaften nicht als gesonderte Gebiete neben einander liegen, sondern daß sie in einander greifen, sich wechselseitig unterstützen müssen, um zu tieferer Erkenntnis zu gelangen und z. B. das Schöne in seiner universalen Bedeutung und in seinem tieferen Kern zu erkennen.

Wie in der organischen Ansicht die Erscheinungen eine stufenartige Entwicklung aufweisen, wie das Niedere zum Höheren strebt, und das Höhere immer das Niedere zu seiner Entwicklung heranzieht, so ergibt sich auch für das Schöne ein stufenartiges Emporstreben von einfachen, elementaren, ästhetischen Verhältnissen bis zur Schönheit in ihrer vollendetsten Gestalt. Je nach der Größe des geistigen Grundes, der bis zur sinnlichen Oberfläche durchdringt, weist das Schöne Gradunterschiede auf. Der Philosoph weiß auch der ästhetischen Wirkung der einfachsten Formverhältnisse gerecht zu werden; er stimmt mit den Ansichten moderner Aesthetiker überein, wenn er bei Gegenständen der leblosen Natur, bei Formen und Farben die ästhetische Wirkung sich aus dem Akt der Symbolisierung erklärt; leblose Gegenstände empfangen durch die Hineinlegung menschlicher Stimmungen eine geistige Einheit. Insbesondere verfährt er im Sinne des Idealismus, wenn er Erscheinungen, die lediglich auf die Organisation unserer Sinne angenehm einwirken, noch nicht das Prädikat der Schönheit erteilt, sondern dieselben als wohlgefällige Elemente bezeichnet. Erst wo Sinnliches und Geistiges zusammenwirkt, beginnt das Reich der schönen Gebilde. Eine höhere Stufe erreicht das Schöne dort, wo die geistige Einheit in den Dingen durch einen Grundgedanken gebunden ist, den sie in sich tragen. Der Zweck, die innere Bestimmung des Ganzen, ist in der organischen Schönheit das beherrschende Element. Der Zweck giebt den Dingen ihre Wahrheit, ihre Verständlichkeit, das Charakteristische; er ist der tief innerliche Grund,

auf den die Erscheinungen in allen ihren Teilen hinweisen. Der Zweck bringt die Gliederung hervor, und die Glieder fordern und tragen sich gegenseitig, sodaß das Auge des Beschauers mit Leichtigkeit von dem einen Teil zum anderen hingeleitet und wiederum in jedem Augenblick ein Ganzes vor sich hat. Wo der Zweck sich in seiner Reinheit darstellt, da fehlt alles Nebensächliche und Störende. Damit ist keineswegs nur das Gattungsmäßige Gegenstand der Darstellung; denn der Zweck erscheint auch in konkreten Gegenständen.

Aber die Zweckmäßigkeit und das Charakteristische ist noch nicht das Schöne. Der Zweck muß bei seiner Verwirklichung als Mittel einen sinnlichen Stoff wählen, der auf die Sinne des Menschen angenehm einwirkt. Das Wahre kleidet sich ins Schöne. „Das Wesen der Dinge muß sich freundlich zu uns hinüberneigen.“ Der angenehme sinnliche Stoff wird aber dem geistigen Gehalt nicht äußerlich umgethan, sondern die Schönheit der Form fließt unmittelbar aus der inneren Bestimmung des Gegenstandes heraus. Geistiges und Sinnliches, Gehalt und Form, verschmelzen dermaßen mit einander, daß eine einheitliche Empfindung entsteht. Der zur Schönheit hinstrebende Zweckgedanke hat sich in einer sinnlich schönen Form verwirklicht.

Die einheitliche Empfindung, welche die Befriedigung am Schönen bedingt, beruht in einem Bewußtwerden der Harmonie zwischen der objektiven Betrachtung, die den Zweck der Sache sucht, und der subjektiven Beschauung, welche die Sinnesorgane an der Form des Gegenstandes befriedigen will. Der reale Zweck, der in dem schönen Gegenstand in die Erscheinung tritt, entspricht zugleich dem idealen Zweck der Anschauung. Im ästhetischen Verhalten werden Verstand und Sinn in Einklang versetzt. Die Möglichkeit, daß die beiden Gegensätze zu Einer Empfindung zusammengehen, erklärt sich aus der vermittelnden Thätigkeit der Bewegung. Diese bewirkt den kontinuierlichen Zusammenhang der beiden Vermögen, sie gewährt die Möglichkeit, sich wie im Spiel bald mit dem Verstande in den geistigen Grund der Erscheinung zu versenken, bald das Gedachte an der Form derselben zu messen und das Organ der Anschauung zu befriedigen. Durch die Annahme der realen Zweckmäßigkeit aber, durch welche das Schöne eine objektive Bedeutung empfängt, ist dann das ästhetische Urteil nicht bloß ein Ausdruck eines subjektiven Erregungszustandes; die Empfindung des Schönen beruht nicht bloß, wie bei Kant, auf der Harmonie unserer menschlichen Erkenntniskräfte, sondern die Harmonie ist auch objektiv in der Sache erkennbar. Demnach ist das ästhetische Urteil nicht nur ein subjektives Geschmacksurteil, das Gefallen hängt nicht lediglich von dem urteilenden Subjekt ab, sondern das ästhetische Urteil erhält, weil es auf ein zwischen Objekt und Subjekt sich bildendes harmonisches Verhältnis sich gründet, auch eine objektive Gültigkeit. Es ist damit auch Sache des Erkennens, nicht bloß der Empfindung; und das Schöne unterscheidet sich schon dadurch vom Angenehmen, das lediglich Sache der subjektiven Empfindung ist. Demnach sind auch die Werturteile über das Schöne nicht abhängig von der zufälligen Besonderheit der menschlichen Gemütslage, von augenblicklichen Stimmungen und individuell-veränderlichen Geschmacksrichtungen, sondern sie empfangen eine über das Zufällige des Individuums und das Besondere mancher Zeitrichtungen erhabene Allgemeingültigkeit. So machen sich auch diejenigen (Fries) eines Widerspruchs schuldig, welche trotz ihrer Auffassung der Naturgesetze als etwas bloß Menschliches dennoch im Gefühl des Schönen und Erhabenen die ewige Wahrheit auch für die Naturerscheinungen ahnen und für ein unbestimmtes Gefühl den Wert der Gewißheit beanspruchen. Diese Gleichstellung einer bloßen Ahnung mit dem Wissen ist dort nicht erforderlich, wo das Gefühl des Schönen durch die objektive Seite desselben „ein unmittelbarer Ausdruck der Empfindung für die erkennbare Harmonie der Sache ist“, wo der schöne Gegenstand, der mit unsern auffassenden Organen in Harmonie tritt, seine eigene zur Schön-

heit hinstrebende Entwicklung aufweist, wo z. B. die Formen und Farben der Vegetation aus den eigenen Zwecken der Pflanzen hervorgebracht erscheinen. (S. Log. Unterf. II, S. 437.)

Sedoch kehren wir jetzt zu den Gradunterschieden des Schönen zurück. Die organische Schönheit ist noch nicht die höchste; denn der Zweckgedanke vermag in den blinden Kräften der Natur noch nicht seine volle Macht zu entfalten. Zu voller und freier Wirksamkeit gelangt er erst im Menschen, welcher vermöge des Denkens sich desselben bewußt wird. Durch das Bewußtwerden des Zweckes erkennt der Mensch seine Bestimmung und vermag sein Leben nach dieser Bestimmung zu gestalten. Es entstehen die ethischen Begriffe. Der allgemeinste der ethischen Begriffe, das Gute, kommt nicht ohne die Erkenntnis zu stande. Aber das Gute hat seinen Bestand nicht bloß im Willen und in der Gesinnung, sondern das Gute, das als Idee im Unbedingten ruht, bedarf der Aeußerung in der Handlung. Das Gute verliert den Charakter eines bloß menschlichen Begriffes und wird zu einer objektiven Wesenheit, zur Idee, erhoben. In der organischen Ansicht, welche die Welt nicht vom bedingten Menschen, sondern von dem Alles umfassenden, ursprünglichen Zweckgedanken aus deutet, ist der Begriff nicht das Letzte, sondern er verklärt sich zur Idee. Das Denken ist hier nicht bloß logischer Art, sondern bedarf der Intuition. Das vollendete Gute trägt nun aber die Begriffe des Wahren und Schönen in sich. Denn das Gute ist einerseits nicht ohne das Wahre des Begriffs, nicht ohne die vernünftige Einsicht denkbar, andererseits steht es in Beziehung zur Anschauung. Die Idee strebt zur Verwirklichung. Der Idealismus Trendelenburgs wird im Realen begründet. Offenbar versteht der Philosoph unter dem Guten als Idee, welche das Wahre und Schöne enthält, die ganze volle menschliche Persönlichkeit, bei der nicht einzelne Seiten und Kräfte zur Entfaltung kommen, sondern der ganze denkende, empfindende und handelnde Mensch. Das wahre Leben ist nicht ein einseitig theoretisches, auch nicht eine Daseinsart, in welcher man dem Guten und Schönen bloß seine Billigung und Sympathie zuwendet (das Gute der Gesinnung), sondern der Mensch muß als organisches Glied der Gemeinschaft sich nach Außen hin mitteilen, muß thätig eingreifen in das Leben und zur Verwirklichung der Idee des menschlichen Wesens in dem ethischen Organismus des Staates nach Kräften beitragen. Nur im Anschluß an das Ganze vermag er seine Bestimmung zu erfüllen, ebenso wie ja auch nur durch die Gemeinschaft die Erhebung des natürlichen Menschen in den geistigen möglich ist. Das Ganze der Gemeinschaft ist der Leib, in welchem der einzelne Mensch als Glied sein Leben hat. Das Gute, das in der Handlung sich äußert, wird nun dann schön, wenn die Handlung das Organ der Anschauung befriedigt. Es entsteht die sittliche Schönheit, welche an Größe alle andere Schönheit übertrifft. Dieses Schöne dient zur Offenbarung des Guten, des Göttlichen im Menschen. Wo diese Schönheit vorhanden ist, da erscheint der Mensch in seiner harmonischen Vollendung, und der Betrachter fühlt alle Seiten seines geistigen Wesens, sein Wollen, sein Denken und Anschauen harmonisch angesprochen. Dasjenige, wodurch das Gefallen an dieser höchsten Schönheit eine so mächtige Steigerung erfährt, ist das hinzutretende Moment der persönlichen Erhebung, die Empfindung der inneren Freiheit. Es ist der tiefe, geistige Gehalt, welcher das Vergängliche der schönen Erscheinung überdauert. In der Darstellung dieser Schönheit erscheint die Kunst in ihrer großen Bedeutung; denn sie tritt dort ergänzend und vervollkommnend ein, wo die Gestaltung dieses Schönen dem wirklichen Leben in Folge mannigfacher Hemmungen erschwert ist.

Aber mit dem Hinweis auf die sittliche Schönheit als einen Bestandteil der Idee des Guten empfängt jene noch eine universellere Bedeutung. Die sittliche Schönheit ist nicht bloß Gegenstand der Kunst, sondern sie soll auch in den Kreisen des menschlichen Lebens zur Darstellung kommen. Das Gute, das sich im Schönen offenbart, soll als die höchste Idee mit ihrer Macht alle Gebiete menschlichen

Wirkens durchbringen. Auch das Leben in seiner Allseitigkeit, in den mannigfachsten Verzweigungen menschlicher Thätigkeiten, in den individuellen Verschiedenheiten der Meinungen und Interessen soll seinen letzten Inhalt aus der höchsten Idee, die in Gott ruht, schöpfen. Dabei soll das Einzelne dem Ganzen nicht geopfert werden. Vielmehr bringt der Philosoph auf eine volle, freie Ausbildung der menschlichen Persönlichkeit; denn zur Gestaltung des Schönen ist in erster Linie Freiheit der Empfindungen und der Kräfte erforderlich. „Die liebliche Anmut haßt die harte Notwendigkeit.“ (Plato.) Der Einzelne darf nicht Stoff gegebener Umstände werden, sondern er soll diese formen und in die ethische Aufgabe einbilden. Dadurch erhält das Ethische etwas Freies und Lebendiges, was einen höheren Wert besitzt, als die zwangvolle Unterordnung unter die strenge Formel eines Sittengesetzes. Wie die Kunst nun den menschlichen Sinn des Lebens zur Empfindung bringt, so vermag sich auch nur das Ethisch-Lebendige, das im Eigenen Allgemeines gestaltet, bis zum künstlerischen Spiel zu entfalten. Durch die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten aber, welche alle bei dem Aufbau des großen Gebäudes der sittlichen Schönheit im Leben mitwirken, entsteht eine reiche Abstufung des Schönen von der schönen Seite des Handwerks bis zu dem Großen und Erhabenen der höheren, geistigen menschlichen Thätigkeiten. Zu einer solchen künstlerischen Gestaltung des Lebens zu einem sittlich schönen Ganzen ist ein Volk und eine Zeit erforderlich, in welcher äußerliche materielle Not nicht dermaßen im Vordergrund steht, daß sie jede Befinnung auf die höhere menschliche Bestimmung gewaltsam niederhält, ferner ein Volk, in welchem der Sinn für das Allgemeine nicht durch ein einseitiges Streben und Jagen nach materiellem Gewinn, nach Befriedigung des Eigenlebens ertötet ist.

Nach dem Bisherigen ist das Schöne trotz des Nachdrucks, welcher auf den geistigen Gehalt desselben gelegt wird, in jedem Falle etwas, was in Beziehung zur sinnlichen Anschauung steht. Nicht ist es schließlich, wie bei Plato, zu einem über Zeit und Raum erhabenen, unsinnlichen Abstraktum, zu einem nur im Gedanken vorhandenen Universal-schönen erhoben, sondern es hat immer seine sinnliche Unterlage, mag es in der Natur oder in der Kunst, oder im Menschen und menschlichen Verhältnissen erscheinen. Kein schöner Eindruck kommt ohne die Harmonie zustande, in welche der Gegenstand mit den Organen der Anschauung, Auge oder Ohr, versetzt wird. Die sinnlich angenehmen Formen und Farben sind eine Vorbedingung, ohne welche der schöne Eindruck nicht zustande kommt. In der neueren Aesthetik wird vorwiegend der Eindruck, den die äußere Form des schönen Gegenstandes auf den Betrachter macht, zum Ausgangspunkt der Untersuchungen genommen. Auf empirischem Wege will man die Bedingungen feststellen, durch welche die Form des Gegenstandes gefällt oder mißfällt. Am weitesten in der empirischen Richtung gehen wohl diejenigen, welche durch rein physiologische Untersuchungen zum Ziele gelangen wollen. Aber denselben empirischen Charakter trägt die Aesthetik auch dort, wo man vom Subjekt ausgeht und das Schöne aus dem Akt des ästhetischen Verhaltens, durch Beobachtung des eigentümlichen Seelenzustandes beim ästhetischen Genießen oder Schaffen erklären will. Diese Resultate, welche durch Beobachtung des psychischen Mechanismus gewonnen werden, sind wiederum nur Erscheinungen, bloße Begebenheiten in unserem Denken. Wo man der Ueberzeugung ist, daß das Schöne nicht in bloßen Formen, sondern in der Erfüllung der Formen mit geistigem Gehalt sein Wesen habe, wird in der modernen Aesthetik der geistige Inhalt seitens des Menschen, sei es durch Association oder durch Einfühlung (Symbolisierung) zu der Form hinzugethan; kurz fast überall wird das Schöne als etwas Menschliches angesehen und vom Standpunkt des Menschen aus erklärt. Anders gestaltet sich die Ansicht über das Wesen des Schönen in der organischen Weltanschauung. Der Mensch ist hier nicht das Maß aller Dinge. Die Wahrheit ist hier nicht die subjektive Uebereinstimmung unserer

Vorstellung mit ihrem Gegenstande, sondern sie ist die objektive Uebereinstimmung der Einzeldinge mit ihrem Wesen. Bei der Betrachtung des Schönen, das aus dem Wahren entspringt, ruht der Nachdruck auf der Aufweisung der objektiven geistigen Elemente, welche sich selbstthätig zu Erscheinungen formend die Schönheit und die einzelnen Wertunterschiede derselben hervorbringen. Der geistige Gehalt ist ja das prius, welchem die Erscheinungen ihre Entstehung verdanken. Dieser Gehalt ist aber bedingt von der ganzen Weltanschauung des Philosophen. Darum führte uns die Darstellung in seine ganze Denkarbeit, in seine Untersuchungen über die letzten Gründe der Erscheinungen. Ganz in platonischem Geiste tritt das Schöne in engen Zusammenhang mit dem Guten. Das auf dem Grunde des Wahren entstehende Schöne ist dem Guten nicht etwas Fremdartiges, vielmehr ist dort das Schöne in seiner edelsten Gestalt nicht, wo es mit dem Guten in Widerspruch steht. Aber wie hoch auch das Schöne über den alltäglichen Standpunkt erhoben wird, wie sehr auch der Philosoph bemüht ist, demselben seinen hohen geistigen und ewigen Gehalt zu sichern, so wird es doch nicht der sinnlichen Sphäre entrückt; es bleibt innerhalb der Welt der Erfahrung, Ideales muß sich im Realen verwirklichen. So wird auch nicht mit Plato auf die Kunst als ein nutzloses Treiben, als die Darstellung des bloßen Scheins herabgesehen, sondern sie hat ihre große Bedeutung, insofern sie echte Kunst ist. Diese aber hat ihr Wesen nicht darin, daß sie im Sinne eines Empirismus oder Naturalismus das Gegebene mit allem nebenfächlichen, der Vergänglichkeit unterworfenen Anhängsel darstellt, sondern sie soll das Wesenhafte, das Bleibende und Ewige erfassen. Die Wahrheit, welche in der Kunst zur Erscheinung kommen soll, ist ja nicht das Wirkliche, das, was gegenwärtig vorhanden, bald einem Anderen weichen muß, vielmehr kennzeichnet sich das Wahre namentlich durch die Dauer seines Bestandes. Dieses ist das Geistige und Allgemeine im Gegensatz zu der vergänglichen Materie, zu der Hinfälligkeit des Besonderen und Einzelnen. Jedoch ist diese Ansicht nicht die einseitig idealistische, nach welcher die Kunst überall nur verschönern, von der Wirklichkeit absehend nur das Ideale darstellen soll, vielmehr ist die innere Durchbringung der Wahrheit mit der Wirklichkeit auch hier die Aufgabe. Die echte Kunst stützt sich auf das Vorhandene, sie sucht das wirkliche Leben in seiner Allseitigkeit zu erfassen und mitzuerleben, aber sie weiß dem Gegebenen einen dauernden, ewigen Gehalt abzurufen, in dem Zeitlichen das Ewige zur Anschauung zu bringen. Nur solchen Schöpfungen, in denen Eindrücke eines reichen Lebens eine geistige Umbildung und Erhöhung erfahren, ist ein dauernder Wert, eine die Flüchtigkeit der Zeit überwindende Anerkennung gesichert. Eine derartige künstlerische Thätigkeit ist aber nicht ein nutzloses, ja gefährbringendes Treiben, sondern sie ist ein wichtiger Bestandteil des geistigen Lebens. Sie dient zur Erhöhung des Lebens; da das Schöne sich erst da vollendet, wo es das Gute und Wahre in sich trägt, so dient die Kunst dem Guten, sie verfolgt einen sittlichen Zweck und verlangt um dieses Berufes willen mit Recht gesetzlichen Schutz. Anders verhält es sich allerdings dort, wo die Kunst Richtungen und Zwecke verfolgt, die außerhalb ihrer Idee liegen, wo sie auf Sinnesreiz ausgeht oder unter der Kappe eines harmlosen Spiels tendenziös auftritt und die ethischen Einrichtungen des Staates und der Religion zur Zielscheibe ihres Spottes und ihres Angriffs macht. (Vgl. Naturrecht u. f. w. § 175.)

So weist das Schöne in seinem Grunde und Kern auf die höchste Idee der Vollkommenheit, auf den ursprünglichen Gedanken, welcher der Schöpfer der Welt und mit ihr auch der Schöpfer der Schönheit ist. Die schönen Erscheinungen sind, wie alle Dinge, Offenbarungen eines höchsten Wesens. Bei dieser objektiven Bedeutung des Schönen ist der Wertbegriff desselben nicht allein abhängig von der subjektiven, individuellen menschlichen Auffassung, sondern was schön ist, entscheidet die Sache. Zwar schafft auch der Künstler das Schöne; und manche Aesthetiker wollen deshalb das Wesen des

Schönen in der Seele des Künstlers erforschen; allein dieses menschliche Schaffen ist von dem Naturschaffen nichts spezifisch Verschiedenes. Den Künstler leiten bei seiner Schaffenthätigkeit nicht selbst-erfommene Zwecke, sondern er setzt die in der Natur angelegten fort und tritt ergänzend und vervollkommnend dort ein, wo die Naturzwecke zu unvollkommener Verwirklichung gelangt sind. Außerdem ist die Beantwortung der Frage, wo sich wahres künstlerisches Schaffen beim Menschen findet, wiederum von der individuellverschiedenen subjektiven Meinung abhängig. Der Bestimmungsgrund des Schönen würde hier wiederum einem nur subjektiven Prinzip entnommen.

In der organischen Ansicht, welche die Welt nicht vom Subjekt, sondern vom ursprünglichen Zweckgedanken aus betrachtet, werden die Gründe der Entscheidung für den Begriff der Sache in einem objektiven Prinzip, in der Sache selbst gesucht. Der letzte Grund aller Dinge ist der schöpferische Gedanke Gottes. Dieser Gedanke tritt uns überall in den Dingen und Wesen entgegen, das Unendliche erscheint im Endlichen wie im Spiegel. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diesen Gedanken zu suchen und darzulegen. Der Mensch vermag diesen Gedanken deswegen zu erfassen, weil er teil hat an der konstruktiven, göttlichen Bewegung, vermittelt welcher er die Dinge nachschafft und dadurch sie in ihrem Wesen und Kern versteht. Das Schöne ist überall in der gegebenen Welt, in Natur und Kunst und im Leben der Menschen verbreitet; die schönen Erscheinungen verdanken ihr Dasein sämtlich einem zur Schönheit hinstrebenden Zweckgedanken; diesen gilt es zu erfassen und aus ihm heraus die Erscheinungen zu entwerfen. Demnach kann zur Erkenntnis des Schönen nur das Denken führen.

So hat sich die Aesthetik Trendelenburgs als Ausdruck einer eigentümlichen Weltanschauung erwiesen und besitzt infolge dessen manches Eigentümliche, das sie von anderen, namentlich neueren ästhetischen Darstellungen scharf unterscheidet. Aber gerade dieses Eigentümliche an ihm ist ein Grund, weshalb eine gesonderte Betrachtung derselben gerechtfertigt erscheint.



Schönen in der Seele des Schöpfers nichts spezifisch Verschiedenes, sondern er ersinnend dort ein, wo die Beantwortung der Frage von der individuellverschiedenen Würde hier wiederum einem

In der organischen Welt Zweckgedanken aus betrachtet, objektiven Prinzip, in der Gedanke Gottes. Dieser göttliche erscheint im Endlichen suchen und darzulegen. Der an der konstruktiven, göttlichen in ihrem Wesen und Kern v. Kunst und im Leben der Mensch einem zur Schönheit hinstrebenden Erscheinungen zu entwerfen.

So hat sich die Aesthetik wiesen und besitzt infolge ästhetischen Darstellungen schon weshalb eine gesonderte Betrachtung

göttliche Schaffen ist von dem Naturer Schaffensthätigkeit nicht selbst und tritt ergänzend und vervollständigung gelangt sind. Außerdem ist es beim Menschen findet, wiederum der Bestimmungsgrund des Schönen

Subjekt, sondern vom ursprünglichen für den Begriff der Sache in einem und aller Dinge ist der schöpferische Geist und Wesen entgegen, das Unendliche ist es, diesen Gedanken zu bewegen zu erfassen, weil er teil hat an den Dingen nachschafft und dadurch sie der gegebenen Welt, in Natur und Künsten verdanken ihr Dasein sämtlich zu erfassen und aus ihm heraus die Schönen nur das Denken führen.

Der eigentümlichen Weltanschauung erheben von anderen, namentlich neueren eigentümliche an ihm ist ein Grund, weshalb



